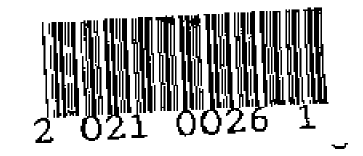
语言与神话

恩斯特·卡西尔著

现代西方学术文库

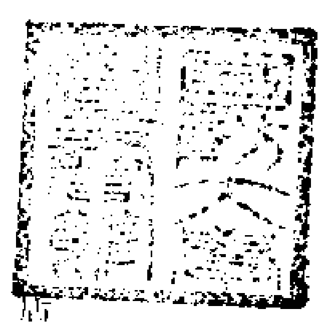


现代西方学术文库

语 言 与 神 话

恩斯特·卡西尔著

于 晓等译



生活·讀書·新知三联书店

封面设计：叶　雨

Ernst Cassirer

LANGUAGE AND MYTH

Tr. by Susanne Langer

Happer and Brothers, 1946

现代西方学术文库

语言与神话

YUYAN YU SHENHUA

恩斯特·卡西尔著

于晓等译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街166号

新华书店经销

北京双桥印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 8印张 177,000字

1988年6月第1版 1988年6月北京第1次印刷

印数 00,001—20,000

定价 2.55元

ISBN 7-108-00038-5/B·15

现代西方学术文库

总　序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则“文化：中国与世界系列丛书”另设有“新知文库”（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

现代西方学术文库

"文化：中国与世界"编委会编

文化：中国与世界系列丛书

目　录

从“理性的批判”到“文化的批判”(代序)

甘 阳

卡西尔的《人论——人类文化哲学导引》中译本在上海出版后，受到读者欢迎。现在，于晓同志又译出了卡西尔另一脍炙人口的名著《语言与神话》，连同卡西尔的其它几篇论著汇为一集由三联书店收入“现代西方学术文库”出版，这对于热心的读者来说无疑是提供了一个进一步了解卡西尔思想的门径。

《语言与神话》(Sprache und Mythos)一书原是作为著名的“瓦堡书院研究丛书”(Studien der Bibliothek Warburg)的第六卷于一九二五年用德文出版，一九四六年由卡西尔的美国弟子、著名女美学家苏珊·朗格(Susanne K. Langer)译成英文出版后，在英语世界产生了远比德国为甚的影响。而且，多少与苏珊·朗格这位美学家所译有关，该书以后一直成为西方治美学、文艺理论者所必读，尤其是最后论“隐喻”的那章。顺便可以一提的是，朗格英译本在美国问世时，正是卡西尔本人用英文写就的《人论》在美国出版(一九四五)的第二年。有如苏珊·朗格所言，《人论》一书毕竟只是提纲挈领地概述了卡西尔“符号形式

哲学"的主要结论，而《语言与神话》却恰恰展示了"符号形式哲学"的成因和发展，因此，对于已读过《人论》，却不可能去读煌煌三大卷《符号形式哲学》的读者来说，篇幅短小的《语言与神话》不啻是《人论》的最好补充。从这种角度来看，在《人论》中译本行世后，现在再接着出版《语言与神话》中译本，确乎是顺理成章，十分适时的。

"语言与神话"这个书名多少会使人有些困惑。这究竟算是哪一类书呢？属于哲学类、美学类，抑或是语言学或神话学类？应该说，至少在卡西尔本人眼中，这是一部正儿八经的哲学研究著作；不惟如此，而且还是哲学中最严格的部门——知识论——方面的一个研究。这当然就更令人感到困惑了：哲学怎么研究起语言和神话来了？语言与神话这些现象又与知识论有什么干系？如果说，人们多少听说过二十世纪的西方哲学经历了一场所谓 Linguistic Turn（语言的转向），从而对哲学之研究语言似乎还不那么感到惊讶的话，那么，哲学竟然还要研究"神话"，则不免就使人感到有些匪夷所思、不知所云了。但是，我们不妨说，卡西尔哲学如果还能谈得上有些什么特色、有些什么新意，那么恰恰正在于他这种力图把哲学工作引向语言神话之维的努力上。在我看来，这种努力的意义就在于，它实际上预示了或说从一个侧面反映了二十世纪欧洲大陆哲学的一个重要趋势，即：哲学研究不再象近几百年来西方一直时兴的那样主要以数学、物理学等自然科学知识为对象，而是相反，日益以人文学诸领域诸学科的"知识"为对象甚至与人文研究交织在一起，从而形成了一股足以与英、美占主导的分析哲学、自然科学哲学相抗衡的哲学运动——无以名之，姑且称之为"人文

学哲学"吧。①笔者认为，对于今日正大发"文化热"的中国学人来说，有理由特别重视欧陆哲学的这种趋向，如果我们不忽视这一简单的事实：中国文化素来有极发达的人文学传统，而自然科学却非其所长。

如人们所知，近代以来的西方哲学常被称为经历了一场"认识论的转向"(epistemological turn)，而康德雄心勃勃的"纯粹理性批判"正是以宣称对人类"知识"、人类"理性"作了彻底的"批判"考察从而完成了这一转向。但是，任何一个稍有西哲史常识的人都不难看出，从笛卡尔等人起直到康德，他们眼中能真正当得起严格意义上的"知识"之美名的，实际上主要地甚至唯一地只是数学、物理学等自然科学的"知识"。正如我们在康德《导论》的小标题中就可看出的，他的"理性批判"或"知识批判"所考察的实际上主要是"纯粹数学如何可能?""纯粹自然科学如何可能?"②无怪乎卡西尔在一九三九年的一篇论文中曾感叹地说，**在西方传统中，人文研究"在哲学中仿佛一直处于无家可归的状态**。这并不是偶然的。因为在近代的开端，知识的理想只是数学与数理自然科学，除了几何学，数学分析、力学以外，几乎就没有什么能当得上'严格的科学'之称。因

---

① 就卡西尔本人而言，他的抱负是要把科学哲学和人文哲学都纳入他自己的所谓"符号形式哲学"中去，因此他一生在这两方面都做了大量研究。但我以为，卡西尔真正值得重视的仍是他在人文领域方面的工作，尤其是他的神话哲学。《语言与神话》在卡西尔著作中较值得重视，原因也即在此。

② 康德《判断力批判》尤其是上卷无疑已涉及人文研究的一系列重要问题。但问题在于，在康德那里，《判断力批判》中所研究的审美判断并"不是知识判断"（该书第一节）。现代阐释学家伽达默尔《真理与方法》的第一卷主要即是讨论这个问题。在伽达默尔看来，康德的这个基本论断实际上就是宣称了人文学不配称为"知识"，从而也就不可能拥有"真理"。这样，人文学就被康德逐出了"哲学的中心"，见《真理与方法》英文版38页，并参见39页以下。

此，对于哲学来说，文化世界如果是可理解的、有自明性的话，似乎就必须以清晰的数学公式来表达。……"。[①]这种状况直到卡西尔的时代仍然没有什么改观，当时居统治地位的新康德主义马堡学派(卡西尔本人即为该派三大主将之一)仍然一味致力于研究"纯粹认识的逻辑"(柯亨)、奠立"精密科学的逻辑基础"(那托普)。诚然，马堡首领柯亨早在创办马堡学派杂志时就说过："我们认为，哲学乃是关于科学从而也是关于**一切文化**的各种原理的理论"[②]，马堡二号人物那托普在著名讲演《康德与马堡学派》(一九一二)中也曾说："有人提出一种'**文化哲学**'来反对我们，……我们对此的答复是：我们一开始就已经把康德哲学、把先验方法论的哲学理解为文化哲学，并且明白地称之为文化哲学"[③]，但是，且不说柯亨、那托普从未真正深入过人文学领域，而且即使他们所谓的"文化哲学"也恰恰是想把自然科学的原理和方法直接地推广到一切文化领域去，因为在那托普看来："一切知识的原型都应在数理科学中寻找"[④]，柯亨更直接了当地宣称："数学对于精神科学(Geisteswissenschaften，即人文学)具有不可争辩的意义。历史学是以年表为根据的；……"[⑤]卡西尔本人在早年基本上也是沿着柯亨、那托普的路子走的，例如在写于本世纪初的巨著《近代哲学与科学中的认识问题》前两卷(一九〇六、一九〇七)中，他第一个在西方的哲学史研究领域中将大量的科学家如开普勒、伽利略、牛

---

① 卡西尔：《人文学的逻辑》，耶鲁一九六一年版，第4页。

② 美国一九七二年版《哲学百科全书》"新康德主义"条。

③ 见洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务版，第95页。

④ 引见席尔普编：《卡西尔的哲学》，纽约一九四九年，第792页。

⑤ 柯亨：《纯粹认识的逻辑》，德文版，第43页。引见巴克拉捷：《近代德国资产阶级哲学史纲要》中译本第199页。

顿、欧拉等引入哲学史，详尽地分析他们的哲学基础和科学方法，颇开哲学史研究的新风。但是不久以后他就开始越来越怀疑这种单向的哲学路线是否可能解决一切问题，正如《符号形式哲学》第一卷(一九二三)的前言中一开始就说的："我一九一〇年的著作《实体概念和功能概念》基本上是研究数学思维和科学思维的结构的。当我企图把我的研究结果应用到精神科学的问题(geisteswissenschaftlicher Probleme,即人文学的问题)上时，我越来越清楚地看到，一般认识论，以其传统的形式和局限，并没有为这种文化科学提供一个充分的方法论基础。在我看来，要使认识论的这种不充分性能够得到改善，认识论的全部计划就必须被扩大。"① ——正是这种"**扩大认识论**"的大胆设想，极大地刺激了卡西尔的想象力，给他的哲学研究带来了另一番天地、另一番气象。

偶像一经打破，道理常常显得出奇的简单。确实，我们究竟有什么理由必须把自然科学的认识供在哲学祭台的中央？自然科学认识的这种特权地位是"合法"的吗？哲学尤其是认识论主要地甚至唯一地只是研究数理科学知识的性质与条件，这种预设前提本身受到过"批判"的考察吗？它又能经受得起严肃的"批判"吗？——"如果我们考虑到，不管我们可以给〔科学〕'认知'下一个多么普遍多么宽泛的定义，它都只不过是心智得以把捉存在和解释存在的诸多形式之一"，那么我们就必须承认，"作为一个整体的人类精神生活，除了在一个科学概念体系内起着作用并表述自身这种理智综合形式以外，还存在于其它一

① 卡西尔：《符号形式的哲学》第一卷，耶鲁大学出版社一九五三年英文版，第69页。

些形式之中"。——这些其它形式，就是语言、神话以及与之密切相联的宗教、艺术等等。在卡西尔看来，对于人类的精神生活来说，所有这些"其它的形式"，都并不低于逻辑和科学认识这种形式，因为说到底，逻辑和科学认识的本质无非在于它是人类把特殊事物提高到普遍法则的一种手段，但问题恰恰就在于，神话、语言、宗教、艺术等等同样也都具有把特殊事物提高到普遍有效层次的功能，关键只在于"它们取得这种普遍有效性的方法与逻辑概念和逻辑规律绝然不同而已"。因此，

> 这些符号形式尽管与理智符号不相类似，但却同样作为人类精神的产物而与理智符号平起平坐。……每一种形式都……是人类精神迈向其对象化的道路，亦即人类精神自我展示的道路。如果我们以这种洞识去考虑艺术和语言、神话和认识，那么它们便提出了一个共同的问题，从而为文化科学的普遍哲学打开了一个新的入口。……从这样一种观点来看，康德所发动的哥白尼革命就获得了一种全新的、扩大了的意义。它不再只是单单涉及逻辑判断的功能，而是以同样的正当理由和权利扩大到人类精神得以赋予实在以形式的每一种趋向和每一种原则了。①

这就是说，康德的"知识批判"或"理性批判"的范围必须大大加以拓展，正如卡西尔所宣称的：我们必须把康德的"**理性的批判变成文化的批判**"！②——"除了纯粹的认识功能以外，我们还必须努力去理解语言思维的功能、神话思维和宗教思维的

①② 同上，第78—79页，80页。

功能、以及艺术直观的功能。”①——在卡西尔看来，这样一来，“我们就能够有**一种系统的关于人类文化的哲学！**”②

显而易见，卡西尔的“扩大的认识论”或“文化的批判”，就是要把传统认识论将之排除在外不予研究的广大领域都作为认识论的对象而包囊到哲学中来。在他看来，传统认识论的根本局限正是在于，一方面，它把所谓“非理性的”东西都当成不可理解的、荒谬的东西抛了出去，从而反倒给神秘主义、非理性主义甚至反理性主义留出了“合理的”地盘；另一方面，它又把“理性的”东西看成是人类原始即有的天赋之物，从而使得理性的科学知识本身变成了无本之木、无源之水，反倒成了无法说明的“非理性的”东西。卡西尔指出，实际上，一方面，即使象“神话”这种看上去最荒诞、最不合乎理性的东西，也并非只是一大堆原始的迷信和粗鄙的妄想，并非只是乱七八糟的东西，而是具有一个“概念的形式”、“概念的结构”(《人论》中文版第34页、97页)，因而也就必然具有“一个可理解的意义”，这样，“把这种意义揭示出来就成了哲学的任务”(同上94页)；另一方面，更重要的是，自然科学知识这种最理性的东西，人的科学认识这种最纯粹的理性能力，决不是人类原始的天赋，而是人类后天所取得的成就。它是人类智慧发展的一个terminus ad quem〔终点〕，而不是其terminus a quo〔起点〕，——“人早在他生活在科学的世界中之前，就已经生活在一个客观的世界中了。……给予这种世界以综合统一性的概念，与我们的科学概念不是同一种类型，也不是处在同一层次上的。它们是神话的或语言的概念”。(同上264页)“几乎所有的自然科学都不得不通

①② 同上，第79页，82页。

过一个神话阶段。"(同上第265页)

如果这种看法可以成立的话，那么自然而然地就可得出这样一个根本性的结论：一种真正充分而彻底的哲学认识论——"一种人类文化哲学必须把〔纯粹科学认识〕这个问题往下追溯到更远的根源。"(同上264页)换句话说，**哲学以及认识论的研究之起点不是也不应是"纯粹科学认识"**这种人类智慧的最后成就，**而应是人类智慧的起点——语言与神话**。卡西尔欣然同意现代人类学家提出的忠告："只有当语文学(philology)和神话学揭示出那些不自觉的和无意识的概念过程时，我们的认识论才能说是具备了真正的基础"。[①] 由此观之，语言、神话、以及与之密切相关的宗教、艺术等人文学领域的研究，就"不单单是语言和思想史的问题，而是同时也是逻辑和认识论的问题"，[②] 因为如若听凭这些领域、这些现象仍处于哲学研究之外，那么单纯以自然科学认识为基础所建立的认识论就必然是不完全的甚至是"无根的"。

卡西尔哲学之所以要全力转向语言与神话，于此已可了然。如果我们能够记得，十九世纪下半叶以来，正是西方人类学、神话学、语言学、深层心理学等学科获得长足发展的时期，那么就不难看出，卡西尔的所谓"扩大的认识论"在一定程度上正是反映了这些学科迅速崛起的要求，亦即是反映了人类的知识领域正在不断扩大从而要求新的文化综合和哲学总结这一必然趋势。如果说，在康德的时代，由于当时正是数学和自然科学突飞猛进的时代，从而知识论研究主要与这些学科相联系尚是有情可原的话，那么，在二十世纪，在如此众多的文化领域被

①② 卡西尔：《语言与神话》，纽约一九四六年版，第16页，17页。

不断开放出来以后，知识论研究仍然再仅仅只与数理科学相关，就无论如何再也不能令人满意，甚至再也不能令人容忍了。从这种角度来看，卡西尔哲学的"转向"就确乎不是偶然的了。事实上，早在卡西尔提出要把康德的"理性的批判变成文化的批判"之前，被后人称为"现代阐释学之父"的著名德国哲学家狄尔泰就已经提出，他那一代人最重大最迫切的任务就是必须把康德的"纯粹理性批判"进一步推进到"历史理性批判"的新水平，狄尔泰所谓的"历史理性批判"大体正相当于卡西尔所说的"文化的批判"，用狄尔泰的话说就是要"为人文社会科学(Geisteswissenschaften，精神科学)奠定一个坚实的哲学认识论基础"，因为在他看来，与数理科学相比，人文学至今为止一直"缺乏哲学的基础"。① 与此极为类似，略晚于狄尔泰的新康德主义巴登学派也把哲学研究的重心转向他们所说的"历史文化科学"上来，在李凯尔特看来，西方近几百年来"已经为奠定**自然科学**的哲学基础作了许多工作"，但"没有人会认为**文化科学**的情况也是如此。它们年轻得多，因而是比较不成熟的。直到十九世纪它们才取得巨大的进展。……对于经验的文化科学来说，无论如何直到如今还没有获得大体上近似自然科学那样广阔的**哲学**基础"。因此在他看来，今日"必须反对把自然科学方法宣称为**唯一**有效的方法"，而应着重探讨"是否可能有一种不同于自然科学方法的其它方法"。② 所有这些都足以表明，在卡西尔的时代亦即在上世纪末本世纪初，一种"人文学哲学"的要求在欧洲大陆已经相当普遍相当迫切了。尽管从今日的眼光看来，当

① 参见《狄尔泰全集》(莱比锡十八卷本)第一卷，"前言"部分；第七卷79页以下，189页以下；以及第五卷中所载《巴塞尔大学就职讲演》，《七十寿辰致词》等文。

② 均引自李凯尔特：《文化科学和自然科学》，商务，一九八六年版。

时的研究不免已经有些陈旧，① 当时这些哲学家甚至也还没有能真正摆脱自然科学认识模式的束缚，② 从而并不可能真正"为人文学奠立哲学基础"，但是，问题毕竟已经提了出来。可以说，几十年后法国结构主义的兴起正是在更高的水平上全方位地推进了"扩大认识论"的纲领，从而使我们所说的欧陆"人文学哲学"进入了一个崭新的阶段。结构主义运动最值得注意之处就在于，一方面，它力图使各门分散的、具体的人文研究领域具备一种统一的、普遍的认识论和方法论基础(结构主义语言学)，另一方面，其主要代表人物都深入地"批判"考察了某一具体人文研究领域并在该领域造成了重大的变革，例如：人类学与神话学(列维—斯特劳斯)、历史学与社会学(米歇尔·福科)、文学理论与文学批评(罗兰·巴尔特)、深层心理学(雅克·拉康)，等等。从那以后，欧洲大陆的几乎所有重要思潮——不管是阐释学的"本文分析"、符号学的"代码解读"，还是后结构主义的"消解游戏"，都日益呈现出这样一种双重特征：第一，所有的讨论都围绕"语言"问题为中心展开(我们下面将会看到这是为什么)；第二，哲学研究与具体的人文研究交杂相错甚至于你我难分。这种"人文学哲学"的思潮于今不但在欧陆愈演愈烈，而且已经对英美世界产生了强劲的冲击，以至于我们可以看到，在英美分析哲学阵营中反戈一击、以提倡所谓"后哲学文化观"而

---

① 例如卡西尔的"符号形式"概念在今日看来当然就不免过于粗泛了。可参伽达默尔在其《哲学阐释学》中的批评，伯克利1976年第76页；又见保尔·利科在《弗洛伊德与哲学》中的批评，耶鲁1970年第10页以下；还可参梅洛·庞蒂：《知觉现象学》，伦敦一九六二年，第124—7页。

② 伽达默尔《真理与方法》劈头第一句话就说："十九世纪人文学的发展及其逻辑的自我反思整个地是受自然科学模式支配的。"可参该书英文版第5—10页及其它各处。

风靡美国的理查·罗蒂竟然已经宣称："我认为，在今日英美国家，哲学就其主要的文化功能而言已经被文学批评所取代。"①

但是，对我们来说，卡西尔哲学的"转向"，以及结构主义等人文学哲学的兴起，还有其更深刻的一面。因为，把人文研究提到哲学的水平上来审视，或把哲学的视野伸张到人文研究领域，并不仅仅只是一个在量上扩大哲学范围的问题，而是首先就意味着哲学本身的性质将受到全盘的重新审视。然而，如果我们承认，哲学乃是一般文化的核心和最高表现所在，那么，对哲学本身的基本性质加以全盘的重新审视，不啻就意味着：一般文化本身正在面临着全盘的重新检讨。明白点说，在本文看来，本世纪以来西方尤其是欧陆人文学哲学兴起之最深刻的意义正是在于，它实际上是**从对人文领域的哲学考察开始，不知不觉地走向对西方哲学传统本身的批判反思，最后则日益自觉地推进到对西方文化传统本身的彻底反省**。欧陆人文学哲学之所以值得我们特别重视，概在乎此。如果说，在卡西尔那里，所谓"文化的批判"主要还只具有一种形式上的意义，亦即主要是指从认识论上对人文学知识进行批判的考察，那么，在以后一些更彻底更激进的西方思想家们那里，则这种**"文化的批判"已经获得了一种真正实质性的含义，即：对几千年来已根深蒂固的西方文化传统进行本体论上的彻底"批判"检查**。海德格尔数十年如一日对所谓"本体论—神学—逻辑"三位一体的"西方形而上学传统"的阐释学思索，② 以及德里达之大反所谓"西方

---

① 罗蒂：《哲学与自然之镜》，普林斯顿大学出版社一九七九年，第168页注6。罗蒂所谓"后哲学文化"的主要点之一即是要打破哲学与人文学的界限。

② 海德格尔五十年代的一篇论文即题为"形而上学之本体论的一神学的一逻辑的机制"(Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)，见《同一与差异》德、英对照本，纽约一九六九年。

逻各斯中心主义传统"，正是现代西方人这种文化自我批判意识的最激进表现。对于西方哲学和西方文化这种隐隐而动的大趋势，当代中国学人不可不察。

事实上，就西方哲学的传统来说，卡西尔在二十年代初把哲学研究引向语言尤其是神话领域，①已经隐含着某种革命性后果。因为我们知道，西方哲学的主流历来是把逻辑的思维方式当作人类最基本最原始的思维方式以至生存方式来看待、来研究的，而西方文化的一般传统可谓也正是以此为根基为主导的；近代西方所谓的"认识论转向"实际上并没使这种传统"转向"，因为自然科学认识正是以这种逻辑思维方式为基础，因此，使哲学主要成为一种以自然科学认识为中轴的"知识论"研究，恰恰是极大地强化、深化以至纯化了西方哲学文化的这种传统(罗素和维也纳学派一脉的英美哲学所做的即是这种"强化"和"纯化"的工作)。但是，一旦把哲学引向神话等领域，情况就迥然不同了。因为神话，正如卡西尔所指出，并不是按照逻辑的思维方式来看待事物的，而是有其独特的"神话思维"的方式，这就是卡西尔所谓的"隐喻思维"(metaphorical thinking)，这种隐喻思维同样具有形成概念的功能，只不过它形成概念(神话概念)的方式不象逻辑思维那样是靠"抽象"的方法从而形成"抽象概念"，而是遵循所谓"以部分代全体的原则"从而形成一个"具体概念"。②《语言与神话》一书即是想说明，这种神话的隐喻思维实际上乃是人类最原初最基本的思维方式，因为"语言"这一人类思维的"器官"就其本质而言首先就是"隐喻的"(语言是

---

① 卡西尔的这些基本思想形成于一九一七年

② 参见《语言与神话》第三章、第六章。

与神话相伴才发展起来的)，语言的逻辑思维功能和抽象概念实际上只是在神话的隐喻思维和具体概念的基础上才得以形成和发展的。这就意味着，**人类的全部知识和全部文化从根本上说并不是建立在逻辑概念和逻辑思维的基础之上，而是建立在隐喻思维这种"先于逻辑的(prelogical)概念和表达方式"之上。**显而易见，卡西尔的这种"知识观"即使表达得再温和，也已与西方哲学传统的主流大相径庭，难怪苏珊·朗格要说，卡西尔要求哲学还应研究"先于逻辑的概念和表达方式"，"这样一种观点必将改变我们对人类心智的全部看法"。①

这里所谓的"prelogical"——"先于逻辑的东西"，可以说正是人文学哲学的核心问题所在。因为说到底，人文学对于哲学的挑战就在于：人文学一般来说并不能单纯从逻辑概念和逻辑规律上来解释，而总是更多地与某种"先于逻辑的东西"相关联。②因此，人文学之进入哲学，势必使这种"先于逻辑的东西"在哲学上变得分外突出。也因此，人文学哲学的首要问题，实际上已经不仅仅只是单纯为人文学奠定认识论和方法论基础的问题，而是必须首先**为哲学本身以至一般文化奠定一个新的本体论基础**，这正是海德格尔、伽达默尔等人超出于卡西尔和狄尔泰之处。在卡西尔那里，"先于逻辑的"主要还是指"在时间上先于"，亦即神话隐喻思维在时间上要先于逻辑思维形成，而在神话时代过去、逻辑思维发达后，则这种隐喻思维主要被保存在文学艺术活动中而与逻辑思维相并立；但在海德格尔等看

---

① 《语言与神话》英文版序。

② 例如文学艺术总关乎"形象思维"，卡西尔的"隐喻思维"实际正是所谓"形象思维"。卡西尔这套神话哲学与维柯理论可说如出一辙，可参《新科学》第51，205，209，210，217，219以及400—411等节。

来，神话学人类学领域只是为进入问题提供了一些方便之处，真正从哲学上讲来却仍是很不充分的。① 在他们那里，"先于"已经主要是一种"本体论上的先于"、"根据上的先于"（在时间上甚至倒是可以在后的，亦即可以是以"未来"立足的），也就是说，在"逻辑的东西"后面或下面始终有某种更深更本真的根源。这样看来，传统西方哲学始终执着于"逻辑的东西"，就无异于处在一种"飘泊无根"的状态之中，正如胡塞尔晚年所认识到的，"客观的科学的世界之知识乃是以生活世界的自明性'为根基的'"，② 一旦面临这个一切科学、一切理论、一切人以及一切人类社会都"从属于之"③ 的"生活世界"（Lebenswelt或Leben-sumwelt），"我们就会突然意识到，……迄今为止我们的全部哲学工作一直都是无根的(without a ground)"。④ 海德格尔把他的哲学称为"基础本体论"(Fundamentalontologie)⑤，也是这个意思，因为在他看来，二千年来的西方哲学(因而也就是西方文化）实际上"遗忘了"真正的根源、真正的基础（即他所谓的Sein——存在），因此现在必须花大力气"重提"这个"被遗忘的"问题。⑥ 可以说，二十世纪西方尤其是欧陆哲学一个最重要的特征正是在于，哲学研究已经日益转向所谓"先于逻辑的东西"，或者也可以说，日益转向"逻辑背后的东西"。⑦ 由此我们也就可以理解胡塞尔当年那句著名的口号为什么会有这么大的震

---

① 参见《存在与时间》第10，11节。

②③④ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》，伊文斯顿一九七〇年，第130页，380—381页；131—132页。

⑤⑥ 参见《存在与时间》第4，1节。

⑦ 与此相对，现代英美哲学主流仍只抓住"逻辑的东西"，正如罗素所宣称："逻辑是哲学的本质"，"任何真正的哲学问题，都可归结为逻辑问题"，否则就"根本不是真正的哲学问题"。参见罗素：《我们关于外部世界的知识》（伦敦一九二六年）第二讲。

撼力：

Zu den Sachen Selbst〔直面于事情本身！〕① 所谓"直面于事情本身"，就是要求不要被逻辑法则所拘所执，而要力求把握住"逻辑背后"的真正本源（事情本身）。现象学著名的所谓"悬搁"（epoché）、所谓"加括号"（Einklammerung），实际上就是要求把人们习以为常以至根深蒂固的逻辑思维（胡塞尔所谓"自然的思维态度"）暂先"悬搁"起来，暂时中止逻辑判断，把逻辑思维所构成的一切认识对象也暂先"放进括号里"，以便人们可以不为逻辑思维所累，从而穿透到逻辑的东西背后，达到对事情的"本质直观"（Wesenschau）。② 尽管这套"现象学还原法"始终有点讲不清楚，③ 尽管胡塞尔本人的唯心主义结论为后人所拒斥，但事实上正是现象学方法的基本精神——把逻辑的思维"悬搁"起来——构成了以后欧陆人文学哲学的灵魂。当代欧陆哲学可以说就是不断深化这个"悬搁"的进程——把"逻辑的东西"悬搁起来，把传统认识论所谈论的认识、意识、反思、我思、自我、主体统统"悬搁"起来，把笛卡尔、康德以来的所谓"主体性哲学"路线整个"悬搁"起来，而最终则是把西方哲学和西方文化的传统整个地"悬搁"起来，目的就是要更深地追究它的"根基"究竟何在，具体地说就是要全力把握住那种"先于"逻辑、"先于"认识、"先于"意识、"先于"反思、"先于"我思、"先于"自我、"先于"主体的东西。不抓住这个所谓的"先于"，就无法

---

① 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷，"导论"部分第2节。

② 关于"悬搁"、"加括号"，参见胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第二部分第31、32节，另参《欧洲科学的危机和先验现象学》第35、36、39、40、41等节。"自然的思维态度"可参《现象学的观念》第一章。

③ 胡塞尔本人晚年也承认这一点。参看斯皮格尔伯格：《现象学运动》第一卷，海牙一九六五年，第135页。

理解当代欧陆哲学。海德格尔之所以要提出著名的一整套所谓"先行结构"(Vor-structur)——Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff〔先行具有、先行见到、先行把握〕,① 萨特之所以要大谈所谓"先于反思的我思"(cogito préréflexif),② 梅洛—庞蒂之所以要声称反思实际上只不过是重新发现"先于反思的东西",③ 伽达默尔阐释学之所以要主张所谓的"先入之见"(Vorurteil)是全部认识的基础,④ 保尔·利科阐释学之所以要坚持说"意义的家园不是意识而是某种不同于意识的东西",⑤ 实际上都是为了说明:存在(Sein)、此在(Dasein)乃是"先于逻辑的东西"、"先于"传统认识论层次上的东西,因此,除了认识论水平上的"知"(把握"逻辑的东西")以外,还必须有(也必然有)一种本体论水平上的"悟"(Verstehen,领会、理解)——现代阐释学的中心问题正就是要问:这种本体论水平上的"悟如何可能"⑥(康德"理性批判"问的则恰恰是:认识论水平上的"知"如何可能)。不难看出,这个"悟"实际上不过是胡塞尔"本质直观"的变体而已,正如德里达等人今日说得玄而又玄的sous rature〔涂掉〕无非仍是"悬搁"法的更具体运用——要"涂掉"的就是在以前的"本文"中已形成的逻辑陈述、逻辑判断,如此而已。总之,现代欧陆

---

① 参见海德格尔:《存在与时间》第32节。同书第7节明确说,整部《存在与时间》"只有在胡塞尔奠定的基础上才有可能。"

② 参见萨特:《存在与虚无》"导论"第3节。

③ 参见梅洛—庞蒂:《知觉现象学》,伦敦一九六二年,第241页以下,又参同书第41页以下论"现象学的反思"。

④ 参见伽达默尔:《真理与方法》第二卷第二部分第一章。Vorurteil现常译为"成见"、"偏见"(英译作prejudice)。在德文中,这个词是由前缀vor(在先)与urteil(判断)合成的。伽达默尔有言:"构成我们的存在的与其说是我们的判断,不如说是我们那'先于判断的东西(Vorurteil)'"。见《哲学阐释学》第9页。

⑤ 保尔·利科:《弗洛伊德和哲学》,耶鲁一九七〇年,第55页。

⑥ 伽达默尔:《真理与方法》第xviii页。

人文学哲学的基本用力点确可归结为一句话：打破逻辑法则的专横统治，争取思想的更自由呼吸。今日颇为时髦的所谓"阐释学"和"消解学"，实际上可说是一正一反地表达了这种要求：之所以要"阐释"，就是因为在逻辑的东西背后尚有更深刻的东西，所以要把它释放出来、阐发出来；之所以要"消解"，就是因为这种更深刻的东西被逻辑的东西所遮蔽了、窒息了，所以要首先设法解开逻辑的铁索、消除逻辑的重压。

令人感兴趣的是，在欧陆人文学哲学思潮以外，被公认为英美分析哲学开山祖的维特根斯坦，① 在其后期思想的基本出发点上实际与欧陆思潮几乎如出一辙，后期维特根斯坦的一句名言足以与胡塞尔的口号相比美：

Don't think, but look! 〔不要想，而要看！〕② 这个"看"(look)与胡塞尔的"直观"何其相似！(尽管二者的具体操作各行其是)。之所以不要"想"(think)，实在是因为不能"想"，因为只要一"想"就必不可免地立即又会落入逻辑思维的法则之中，正如维特根斯坦所言："哲学家们总是在他们的眼前看到自然科学的方法，并且不可避免地总试图按科学所运用的方法来提问题、答问题。这种倾向正是形而上学的真正根源，并且使哲学家们走入一片混沌不明之中。"③ 后期维特根斯坦的全部努力，在

---

① 维特根斯坦竟会被英美分析哲学家奉为宗师，这实在令人有莫名之惑。平心而论，维氏哲学旨趣实际与海德格尔最为相近。维特根斯坦谈到海德格尔时所说的一段话同样可作为他自己思想的注解："不消说，我能够想见海德格尔的存在与畏意指什么。人总是感到不可遏制地要冲破语言的界限。……我们可说的一切都先天必然地要成为无意义的(nonsense)。但尽管如此我们总还是力图冲破语言的界限。"引见舒兹和麦金纳斯：《维特根斯坦和维也纳学派》，伦敦一九七九年，第68页。

② 维特根斯坦：《哲学研究》第66节。

③ 维特根斯坦：《蓝皮书和褐皮书》英文版第18页。

我看来正与海德格尔等人一样，就是要把哲学家们从所谓“形而上学”的倾向中拯救出来，从逻辑思维的法则中摆脱出来。而他们的入手处也完全一致，这就是：**从语言入手**！——正是在这里，我们接触到了二十世纪西方哲学最核心的问题、即所谓“语言的转向”。应该指出，所谓“语言哲学”并非象国内以为的那样似乎只是英美分析哲学的事，事实上，当代欧陆哲学几乎无一例外地也都是某种“语言哲学”。约略而言，在所谓的“语言转向”中，现代西方人实际“转”到了两种完全不同的“方向”去：以罗素等人为代表的英美理想语言学派是要不断地巩固、加强、提高、扩大语言的逻辑功能，因而他们所要求的是概念的确定性、表达的明晰性、意义的可证实性：而当代欧陆人文学哲学以及后期维特根斯坦等人却恰恰相反，是要竭尽全力地弱化、淡化、以至拆解、消除语言的逻辑功能，因此他们所诉诸的恰恰是语词的多义性、表达的隐喻性、意义的可增生性。要而言之，他们所要做的就是：**把语词从逻辑定义的规定性中解放出来，把语句从逻辑句法的束缚中解放出来，归根结底，则是要把语言从逻辑法则的压迫下解放出来**！海德格尔对此说得最为明白：“形而上学很早就以西方的‘逻辑’和‘语法’的形式霸占了对语言的解释。我们只是在今日才开始觉察到在这一过程中所遮蔽的东西。把语言从语法中解放出来使之进入一个更原初的本质构架，这是思和诗的事”。① 后期维特根斯坦则说得更为简洁：“我们所要做的就是把语词从其形而上学的用法中带回到它们

---

① 见《海德格尔基本著作选》，伦敦1978年版，第194页。顺便可以指出，海德格尔这种欲把语言从逻辑和语法中解放出来的哲学努力，对于60年代后期以来的西方（欧陆和英美）文学理论具有决定性的影响。可参M.默雷：《现代批评理论：现象学的路子》，尤其第4，6，10，11章，海牙一九七五年版。

的日常用法”。①后期维特根斯坦之所以反复强调：“语词的意义就是它在语言中的用法”②，海德格尔之所以极为相似地一再申言：“语言之生存论本体论的基础乃是言说”，③实际上无非都是力图避免从定义、概念等抽象固定的逻辑规定性上来把握语词、语言，以返回到语言的具体性、生动性以至诗意性；维特根斯坦说：“想象一种语言就意味着想象一种生活形式”，④海德格尔则云：“语言乃是存在的家园”，⑤实际上都是要强调：语言的本质绝不在于逻辑，语言并不是逻辑的家园，而是那“先于逻辑的东西”(生活形式、存在)之家园。——为了把语言从逻辑中解放出来，当代欧陆哲学家们确实是费尽了心血、伤透了脑筋。因为正如我们中国人早从老庄玄禅那儿就知道的，语言文字事实上总是与逻辑的东西不可分割地相契相合的，只要你开口说话、举笔写字，说出的、写下的必然总是某种逻辑表达式，正如席勒的名言所叹：“一旦灵魂开口言说，啊，那么灵魂自己就不再言说！”⑥换言之，语言文字只能表达逻辑的东西，无从表达“逻辑背后的东西”。正因为如此，《老子》开篇即说：“道可道，非常道。名可名，非常名”；《庄子·知北游》亦云：“道不可言，言而非也”。晋人有所谓《不用舌论》，释典更反复申说“才涉唇吻，便落意思，尽是死门，终非活路”。(《五灯会元》卷十二)都是要说明语言文字的局限性和更深刻的东西（道）的不

---

①②④ 《哲学研究》第116，43节并参照第197，19节。

③ 《存在与时间》第34节。又："言说"之所以是基础，是因为"言说就其本身而言就是时间性的"，见同书第68节。读者应当注意，这些看法与结构主义语言学恰好相反，此点容后再论。

⑤ 《海德格尔基本著作选》第193页。

⑥ 转见《语言与神话》第7页。德文原文为：Spricht die Seele,so spricht, ach! die Seele nicht mehr.

可言说性。当代欧陆哲学家们在这方面确与中国的老庄玄禅有相当的共鸣，从而也确有诸多可互为发明之处。但是，与老庄玄禅要求“知者不言”、“至言去言”、“不立文字”、“不落言荃”这种消极方法有所不同，当代欧陆人文学哲学更多地是认为，解铃尚须系铃人，要破除逻辑法则，恰恰仍必须从语言文字入手。尤应注意的是，老庄玄禅尤其是禅宗，破除文字执实际上只是要求返回到神秘的内心体验，亦即所谓“迷人向文字中求，悟人向心而觉”(《大珠禅师语录》卷下)，所谓“此法惟内所证，非文字语言所能表达，超越一切语言境界”(《除盖障菩萨所问经》卷十)，但在当代欧陆人文学哲学那里，**这种“心”、这种“觉”、这种“内”的东西，恰恰是同样都要被“悬搁”起来的**，[①] **正因为这种心理的东西同样要被“悬搁”，所以剩下的倒恰恰就只有语言文字了**。——二十世纪西方哲学之所以会与语言、文字、符号、本文如此难解难分地纠缠在一起，由此当可了然。一般来说，当代欧陆哲学家并不象我们那样兀自标榜“内心深处的东西”，并不津津乐道“只可意会不可言喻”的东西，恰恰相反，在他们看来，语言不但如卡西尔所言是比逻辑思维更深一层的东西，而且是比传统认识论意义上的认识、意识、反思、我思、自我以至心理、内省、体验都更深一层的东西，因此，没有什么是语言不能穿透的——“我们生存于中的语言世界并不是一道挡住对存在本身之认识的屏障，而是从根本上包囊了我们的洞识得以扩张深入的一切”。[②] 伽达默尔的一句名言最清楚不过地道出了与禅宗“内省功夫”的本质区别：

① 对于素重“内省功夫”的中国文人来说，此点最易被忽视，也最难被理解，而铃木大拙之流的货色倒常常很易深入人心。此点容后再论。

② 《真理与方法》，英文版第405页。

Sein, das verstanden werden kann, ist sprache.

〔可以被领悟的存在就是语言。〕①

《真理与方法》全书最后所引德国诗人盖奥尔格的一句诗说得更绝：

Kein ding sei, wo das wort gebricht.

〔语词破碎处，万物不复存。〕②

总之，在当代欧陆哲学家看来，并不存在什么"非文字语言所能表达"的东西，更不可能"超越一切语言境界"，因此他们绝不主张退回到神秘的内心体验。实际上，所谓"内"的东西、"心"的东西、"体验"的东西，并不就比逻辑的东西反思的东西好到那里去，它同样也是禁锢性甚至更为封闭性的东西，唯有语言才能把它带入流动和开放状态，唯有语言才能使它进入澄明之境。而且真正说来，所谓"内心深处的东西"、体验的东西、以至无意识的东西，正如拉康已经揭示的，同样不脱"语言文字的绝对要求"。③ 因此，唯一可以驻足之处不是内心、不是体验，而只能是语言，在语言之后再无退路。正因为这样，比之于老庄玄禅以及西方以往的神秘宗来，当代欧陆人文学哲学对语言采取的是一种更为积极的态度，这就是，一方面充分认识到语言文字的局限性，一方面则坚信语言文字自己能克服这种局限性。海德格尔后期常爱说语言是"既澄明又遮蔽"的东西，④ 又

①② 《真理与方法》，图宾根一九七五年，第450页，464页(英文版第432页，445页)。盖奥尔格这首诗题名即为"语词"(一九一九)，海德格尔50年代的著名讲演"语言的本质"全篇均是阐发此诗，见《走向语言的中途》，纽约1971年，第57—108页。

③ 参见雅克·拉康：《语言文字在无意识中的绝对要求》，载埃耳曼编：《结构主义》，一九七〇年英文版，第101页以下。

④ 参见《海德格尔基本著作选》第206页。

引用荷尔德林的诗说"语言是最危险的东西"但同时又是"最纯真的活动",[①]即是指此而言。要言之,语言实际具有一种双重性格:一方面,语言总是把一切东西都固定下来、规定清楚,从而使一个本具有多重可能性的东西成了"就是某某东西",亦即成了一个固定的"存在者"(das Seinde),所以"语言是最危险的",因为它使活的变成了死的、具体的变成了抽象的;但另一方面,正如海德格尔爱说的,"哪里有危险,哪里就有救"——语言所设定的界限、语言所构成的牢房,又恰恰只有语言本身才能打破它,而且必然总是被语言本身所打破:语言在其活生生的言说中总是有一种锐意创新、力去陈言的冲动,而且总是有点石成金、化腐朽为神奇的力量,因此它总是要求并且能够打破以前已形成的界限和规定,从而使语言文字本身处于不断的自我否定中,亦即不断地打破自身的逻辑规定性。正是这种既设定界限又打破界限、既建立结构又拆除结构、既自我肯定又自我否定的运动,使语言成了"最纯真的活动"。德里达在谈到他的中心概念"书写"时所言正深得此意:"象我正在使用的所有概念一样,这个概念也属于形而上学的历史,我们只能在涂掉(sour rature)它时才能使用它"。[②]换言之,说出来的,写下来的,确实都必定是而且只能是某种逻辑表达式(因而属于形而上学),但这个表达式是可以否定掉(涂掉)的,立一言即破一言,立一义即破一义,只要我们自己不囿于一言一义,不追求某种绝对的"解诂",而是以语言表达式破语言表达式、以逻辑法则

① 参阅海德格尔:"荷尔德林与诗的本质",载布洛克编:《生存与存在》,芝加哥一九六〇年版。

② 德里达:《论书写学》(Of Grammatology),巴尔的摩一九七四年,第60页。

破逻辑法则，那么语言文字就可以不为逻辑法则所拘所执。由此我们也就可以理解，海德格尔后期为什么竟会令人目瞪口呆地把他的主要概念Sein(是、存在)打上"×"号来使用，德里达为什么同样莫测高深地真把"悬搁"法具体用到了文章中——把关他的系动词等加上括号来使用，① 甚至在生造了著名的怪词différance以后还要玄而又玄地一再声明："Différance既不是一个词也不是一个概念"，② 说到底，他们的用意无非是要把语言带入不断的自我否定中，以迫使语言文字打破它不得不遵守的"…是…"这种最基本的逻辑法则，从而使语言文字为我们开放出一片无限广阔的自由天地来。当代西方尤其是欧陆哲学的种种"招数"，例如所谓"阐释循环"(海德格尔)、所谓"语言游戏"(后期维特根斯坦)、所谓"问答逻辑"(伽达默尔)、所谓"话的隐喻"(保尔·利科)、所谓"消解方略"(德里达)，实际上都是要使语言文字进入不断的辩证运动之中，以尽力张大语词的多义性、表达的隐喻性、意义的增生性、阐释的合理冲突性，③ 从而力图在逻辑和语法的重重包围下杀出一条突围之路。而所有这些，正如本文前面已经点出的，其更深刻的文化学社会学意义是在于，它实际上隐隐透出了当代欧洲人的某种躁动：力图打破西方文化传统经年累月已经形成的固有模式(逻辑理性的优先性)，而希望从中尽力开放出某种新的生机（人文理性的优先性?)。维特根斯坦的一句话或许正是这种躁动的最好表露：

① 参见德里达：《言说与现象》，伊文斯顿一九七三年，第134页等。

② 同上第130页、136页等。

③ 参见保尔·利科：《阐释的冲突》，尤其是其中"结构和阐释学"、"作为阐释学问题和语意学问题的双重意义问题"、"结构、语词、事件"等三篇，伊文斯顿一九七四年，第27—96页。

时代的病要用改变人类的生存方式来治愈，哲学问题的病则要以改变人类的思维方式和生存方式来治愈。

颇耐人寻思的是，当代欧陆人文学哲学孜孜以求的这种理想目标——把语言(从而也就是思维形式和生存形式)从逻辑和语法中解放出来，在中国恰恰是一种早已存在的客观现实。正如我们所知，"中国向无文法之学。……自《马氏文通》出后，中国学者乃始知有是学"(孙中山：《建国方略》)，而《马氏文通》，正是晚清后引入西方语法学的产物；同样，人们也一致公认，中国从未发展出一套严格意义上的逻辑来。可以说，在与西方文化相遭遇以前，具有数千年悠久历史的**中国传统文化恰恰是一种没有逻辑、没有语法的文化**。这当然并不是说，中国人从来就不用逻辑思维，更非如德里达所臆想的那样，似乎中国的非拼音文字证明了中国文化是"超乎于一切逻各斯中心主义之外"的，[①] 实际上，所谓的"逻各斯中心主义"本身并不可能被绝对超越、完全消解，因为语言文字总有其逻辑功能，中国的非拼音文字亦不例外。但是，中国传统文化发展道路的最基本特征，确实就在于它从来不注重发展语言的逻辑功能和形式化特征，而且有意无意地总在淡化它、弱化它。中国语言文字(尤其文言)无冠词、无格位变化、无动词时态、可少用甚或不用连接媒介(系词、连词等)，确实都使它比逻辑性较强的印—欧系语言更易于打破、摆脱逻辑和语法的束缚，从而也就更易于张大语词的多义性、表达的隐喻性、意义的增生性，以及理解和阐释的多

① 参德里达：《论书写学》第90页等。

重可能性。①(中西语言的这些区别在中西诗的比较中最为明显。②)实际上，我们确实可以说，中国传统文化恰恰正是把所谓"先于逻辑的"那一面淋漓酣畅地发挥了出来，从而形成了一种极为深厚的人文文化系统。有趣的是，近百年来我们一直是把中国传统文化无逻辑、无语法这些基本特点当作我们的最大弱点和不足而力图加以克服的(文言之改造为白话，主要即是加强了汉语的逻辑功能)，而与此同时，欧陆人文学哲学却恰恰在反向而行，把西方文化重逻辑、重语法的特点看作他们的最大束缚和弊端而力图加以克服。所有这些，自然都使得今日的文化比较和文化反思具有了更为复杂的性质，从而要求我们作更深入的思索。不过，这些问题显然都已远远超出了本文的范围，笔者不如就此搁笔，让读者们来共同思考、共同讨论吧。

一九八七年清明节于北京和平里

---

① 钱钟书《管锥编》以"周易三名"开篇，正是极其深刻地抓住了中国语言(以及中国人文文化)这种"一字多义且可同时并用"的基本特征，实为《管锥》之纲。

② 可参赵毅衡：《远游的诗神》，成都，一九八五年。

语言与神话

译自美国哈泼兄弟出版公司
一九四六年版。于晓译。

1. 语言和神话在人类文化模式中的地位

柏拉图的对话《斐德若篇》开头有这样一段描写：苏格拉底路遇斐德若，斐德若引苏氏漫步走出城门，来到伊立苏河畔；柏拉图在那里以优美动人的笔调细致入微地描绘了河边的景色，其文采之瑰丽，几令所有描绘自然美景的古代作品黯然失色。高大的梧桐树荫下，清凉的泉水旁，苏格拉底和斐德若席地而卧；夏日的微风徐徐吹来，柔和甜美，满是蝉鸣。置身于如此美景，斐德若不禁发问：这里的泉水这般清洌澄明，正好为少女们嬉戏洗濯之用，这何尝不是神话中风神玻瑞阿斯掠走美丽的俄瑞堤娅[①]的地方？当斐氏一再追问苏格拉底是否相信这个传说时，号称"神话袋"的苏格拉底回答说："我虽然不敢说相信这个传说，但也绝非不解其意。我可以象学者们那样，给它一种聪明的解释：有一天，当俄瑞堤娅和女伴法马西亚一起游玩时，一阵北风将她卷过了远处的山崖。由于她是这样死的，所以就传说她被北风之神玻瑞阿斯抢掠去了。……我哩"，苏格拉底接着说，"斐德若，虽然承认这种解释很有趣，可并不羡慕作出这

① 玻瑞阿斯是掌北风之神。俄瑞堤娅是希腊公主。据传玻瑞阿斯抢走了俄瑞堤娅，并和她结婚，生下儿女。——中译注

种解释的人，因为这种解释无异于穿凿附会。要解释的神话还多着哩，一开了头，就没有罢休，这个解释完了，那个又跟着来，马身人面兽要解释，喷火兽也要解释，我们就围困在一大群蛇发女、飞马以及其他奇形怪状的东西中间。如果你全不相信，要把它们逐一检验，看它们是否近情近理，这种庸俗的机警就不知道要断送多少时间和精力。我却没有功夫做这种研究；我的理由也可以告诉你，亲爱的朋友。我到现在还不能做到得尔福神谕所指示的：认识你自己；一个人还不能认识他自己，就忙着去研究一些和他不相干的东西，这在我看是很可笑的。所以我把神话这类问题搁在旁边，一般人怎样看它们，我也就怎样看它们；我所专心致志的不是研究神话，而是研究我自己，象我刚才所说的；我要看一看我自己是否真是比泰风还要复杂而凶猛的一个怪物，还是一种较单纯较和善的神明之胄。"(《斐德若篇》229Dff)①

这种神话解释，被当时的智者派和诡辩派奉为高深学问的精英，文明精神的巅峰；而在柏拉图看来，这种解释却恰恰是文明精神的反面。但是，尽管有柏拉图否定这类解释，斥之为"粗鄙的学问"，他的判决却未能阻止得了其后几百年间学者们乐此不疲地玩弄这种智慧的把戏。与柏拉图同时代的智者派和诡辩派在这种智力游戏中争得难解难分；其后，希腊化时期的斯多噶派和新柏拉图派也为此斗得不相上下。并且，从来都是语言学和词源学在充当这类研究的工具。在这幽灵和鬼怪的国度里，以及在更高一层的神话领域内，浮士德的一句话似

① 引文转用朱光潜先生译文，稍有更动，见《文艺对话集》人民文学出版社，第94页。——中译注

乎是颠扑不破的真理：这里，人们总是设想，每个神话人物的实质都可以从其名称中获知。名与实之间存在着必然的内在联系；名称不仅指称其对象，而且**就是**其对象的实质；实在之物的潜能即寓于其名称之中——这种观念原是"神话制作意识"(mythmaking consciousness)本身的基本设想之一。可是，哲学的和科学的**神话学**似乎也接受了这一设想。那种原在神话精神本身中作为活生生的、直接的信念而发挥功能的东西，现在成了神话学反思的基本前提：名与实之间具有内在联系，名与实之间具有潜在同一性这种学说在这里被确立为一条方法论原则。

在哲学家当中，首推赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)试图证明：对于自然现象(如日、月等)的宗教神话崇拜，究其终极根源，不过是人们对于用来称呼这些物体的名称的一种误解。在语文学家当中，马克斯·米勒(Max Müller)则不仅把语文学的分析方法用作揭示神话存在物(特别是在吠陀宗教中的神话存在物)本质的手段，而且还以这种方法为出发点得出了他关于语言和神话关系的一般理论。在他看来，神话既不是变形为荒诞故事的历史，也不是作为历史而被接受的寓言；可以同样肯定，神话也并非直接起源于对自然界宏大的形态和力量的观照。他认为，我们称之为神话的，是以语言为媒介并据之得以传播的某种东西；实际上，神话是语言的某种基本缺陷、某种固有弱点的产物。所有的语言指示(linguistic denotation)本质上是模糊的——而恰恰是在这种模糊性中，在语词的这种"同源形似现象"(paronymia)之中，存在着全部神话的根源。在马克斯·米勒援以支持其理论的例证中，我们可以清楚地看到他这种观点的特色。他曾例举丢卡列翁和皮拉的传说：当宙斯神将他们二人

从毁灭了人类的大洪水中救出之后，他们从地上捡起石块，抛掷身后，石块落地变成了人，他们二人也就成了新的人类的祖先。这种人由石变的起源说确实荒诞不经，似乎也无从解释——但是，如果我们回想一下，在希腊语中，人和石块是由发音相同，至少也是发音相近的名称所指代的，λαοί和λααs二词是半谐音词，问题不是即刻昭然若揭了吗？或举达佛涅的神话为例。达佛涅的母亲——大地之神把她变为一株月桂树，从而把她从阿波罗神的怀抱中解救了出来。这里，也只有语言史能使这个神话变得"可以理解"，也只有语言史才能赋之以某种意义。谁是达佛涅？要想回答这个问题，我们必须求助词源学，也就是说，我们必须研究这个词的历史。"达佛涅"(Daphne)一词的词根可以追溯到梵文中的Ahanâ一词，这个词在梵文中的意思是"黎明时分的红色曙光"。一当我们了解了这一点，整个问题也就一目了然了。菲玻斯① 和达佛涅的故事无非是描叙了人们每天都可以观察到的现象罢了：晨曦出现在东方的天际，太阳神继而升起，追赶他的新娘，随着炽烈的阳光的爱抚，红色的曙光渐渐逝去，最后死在或消逝在大地之母的胸怀之中。因此，在这个神话的发展中起着决定性作用的，不是自然现象本身，而是由于希腊语中用来指称月桂树的语词(δάφνη)与梵文中用来指称黎明的语词之间具有联系；而这又在逻辑上多少必然要求确认，在这两个语词所指代的存在物之间具有同一性。据此，米勒得出结论：

神话是必然发生的。如果我们承认语言是思维的外在

---

① 菲玻斯，希腊神话中的太阳神，即阿波罗神。——中译注

形式和显现的话，那么，神话就是自然而然的了，它是语言固有的必然产物：实际上，神话是语言投射在思维上的阴影。这道阴影永远不会消失，除非语言和思维完全重合，而语言又是永远不会与思维重合的。无庸置疑，在人类思想史的早期阶段，神话曾经放射出更加夺目的光辉，但它永远不会全然失去其光彩。我们完全可以相信，一如荷马时代，今天依然存在着神话，只不过我们对之视而不见罢了；因为我们自己就生活在它的阴影之中，也因为我们在真理眩目的光照之下显得那样渺小。……最高意义的神话，是语言在心理活动的一切可能范围内施加在思维上的势能。〔1〕

回顾这样的观点似乎多此一举：现今的词源学和比较神话学早已摒弃了这样的观点，之所以这样做，是因为这种观点代表了一种典型的态度，并且这种态度又时时出现在诸相关领域内：神话学、语言学、艺术理论、知识论，处处都可见到这种态度。在马克斯·米勒看来，神话的世界在本质上是一个幻象的世界——而一旦我们发现了产生这种错觉的根源，我们就能对这种幻象作出解说。这个根源就是心智的原始和必然的自我欺骗。心智的这种自我欺骗根源于语言；语言总是在戏弄人的心智，总是置心智于它自己的产物——五光十色的意义游戏这样一个陷阱之中。并且，神话并非出于一种表述和创造的积极能力，而是产生于心智的某种缺陷(神话即是言语的"病理"结果)——这种观念甚至在当代民俗学文献中都可以找到支持它的论点。〔2〕

然而，当我们把这种观念还原为最基本的哲学术语时就会

发现，这种态度无非是那种幼稚的实在论的必然结果。依照这种实在论，客体的实在性是某种直接且明确地给定的东西，是某种实实在在可以触摸到、可以感知到的东西。以这种方式来设想实在性，一切不具备这种实实在在的实在性的事物自然只是些骗人的玩意儿和幻象了。这类幻象可以制作得精巧无比，可以围着我们轻盈地上下翻飞，可以闪烁出最欢快最可爱的色彩，但无论怎样也改变不了这一事实：这种意象没有独立实存的内容，没有内在的意义(meaning)。这种意象确实也在映照某种实在；但这种意象永远也不会与它所映照的实在相吻合，永远也无法准确地描绘实在。在这种观点看来，整个艺术创造只不过是一种模仿罢了，而且是永远也无法与原型相匹配的模仿。在这种观点的判决之下，不仅那种对于呈诸感官的原型的简单模仿要被处以死刑，甚至连人们称之为观念化产物的文体或风格最终也要被处以极刑；因为，以被描述对象的赤裸裸的"真实"为标准加以衡量，观念化本身无非是主体的观念错误和虚假化而已。并且，在其它所有心灵的"孕育"过程中，似乎也同样存在着这种讨厌的歪曲现象，也同样存在着与客观实在以及直接经验材料相悖的分离情况。任何心理过程都不能把握实在本身；因此，为了表象实在，为了多少能把握一点实在，心理过程就不得不使用符号。然而，任何符号系统都不免于间接性之苦；它必然地使它本想揭示的东西变得晦暗不明。这样，尽管言语的声音努力想要"表达"主观和客观的情状、"内在"和"外在"的世界，但在这一过程中它所能保留下来的却不再是存在的生命和全部的个性，而只是删头去尾了的僵死的存在。口说的语词自以为所具有的全部"所指意义"实际上只不过是单纯的提示而已；在现实经验的具体多样性和完整性面前，"提示"

永远只是一只空洞而贫乏的外壳。不管是对于外部世界还是内部世界，确实都可以这么说："一旦灵魂开口说话，唉哟，灵魂就不再说了！"

这种观点距现代那些对语言持怀疑态度的批评者所得出的结论只有一步之遥。这些语言批评者认为：那种声称语言具有真理内容的幻想业已完全破灭；所谓的真理内容只不过是一些心灵的幻影。这种观点进一步认为，不仅神话、艺术、语言是幻影，就连理论知识本身也是幻影；因为，即使是知识也永远无法按照原样来复现事物的真实性质，而必得用"概念"来框定事物的性质。"概念"又是什么东西呢？概念只不过是思维的表述，只不过是思维创造出来的东西罢了；概念根本无法向我们提供客体的真实形态，概念向我们展现的只是思维自身的形式而已。因此，科学为了类分、组织和概括实在世界的现象而逐步发展出来的全部图式(schemata)原来无非是主观武断的设计(schemes)，是心灵编织出来的空洞而飘渺的玩意儿，它们并不能表现事物的性质，它们表现的只是心智的本性。这样，知识以及神话、语言和艺术就都被还原为某种虚构的东西。这种虚构之物因其有用而令人爱不释手；并且，如果我们无意使它们化为乌有的话，是断然不可用严格的真理标准来衡量它们的。

那么，怎样才能治愈这种自我幻灭症呢？唯有一剂良药：那就是认真严肃、诚心诚意地接受康德自称为"哥白尼式革命"的理论。亦即是说，我们不应该以被认为既存在于心智诸形式之外，而同时又在这些形式中得以复现的某种东西来衡量心智诸形式的内容、意义和真实性；相反，我们必须在心智诸形式的自身内部寻找衡量其真实性和内在意义的尺度及标准。我们不应该把心智诸形式看作是其它某种东西的单纯摹本；相反，

我们必须在每一种心智形式的自身内部发现一种自发的生成规律，找到一种原初的表达方式和趋向，而这种方式和趋向绝非只是单纯地记录那从一开始便以实存的固定范畴所给定的某种事物。从这样一种观点来看，神话、艺术、语言和科学都是作为符号(symbols)而存在的，这并不是说，它们都只是一些凭借暗示或寓意手法来指称某种给定实在的修辞格，而是说，它们每一个都是能创造并设定一个它自己的世界之力量。在这些它自己创造并设定的世界中，精神按照内在规定的辩证法则展现自身；并且，唯有通过这种内在规定的辩证法则，才能有任何实在，才能有任何确定的、组织起来的"存在"。因此，这些特定的符号形式并不是些模仿之物，而是实在的器官；因为，唯有通过它们的媒介作用，实在的事物才得以转变为心灵知性的对象，其本身才能变得可以为我们所见。至于何种实在独立于这些形式，这种独立实在的独立属性又是什么，在这里都是些毫不相干的问题。对于心智来说，只有具备确定形式的东西才是可见的；而每一种存在形式又都以某种独特的"看"的方式，都以某种独特的表述意义和直观意义的智识方式为其源头活水。一当我们把语言、神话、艺术和科学看作这样一些观念作用的形式，哲学的基本问题就不再是这些形式与某种绝对实在(据说，这种实在构成上述形式的坚实的物质基础)的关系问题了；现在，中心的问题乃是观念作用的诸形式之间怎样相互限定和相互补充的问题。因为，尽管这些形式在建构精神实在的过程中共同地有机地发挥着作用，但每一个器官都各有其独特的功能。

从这个角度来看，语言和神话之间的关系也呈现出新的意义。这已不复为其中一种现象从另一种现象中衍伸而来的问题，

不复为用一种现象来“说明”另一种现象的问题；这样做无疑会同时贬低这两种现象，会剥夺这两种现象各自独有的特点。假如神话果真像马克斯·米勒的理论所说的那样，只不过是语言投射在思想上的阴影，那么，令人百思不得其解的是，这一阴影何以总是在自身光环中出现，何以会演化出一种积极的自身生命力和活动力，使我们通常称之为**事物**的直接实在性的那种东西趋于黯然失色，甚至使经验世界中丰富多彩的感觉经验在其面前也显得那样苍白无光。正如威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）在谈到语言问题时所指出的：

> 人主要地——实际上，由于人的情感和行动基于知觉，我们可以说完全地——是按照语言所呈现给人的样子而与他的客体对象生活在一起的。人从其自身的存在之中编织出语言，在同一过程中他又将自己置于语言的陷阱之中；每一种语言都在使用该语言的民族周围划出一道魔圈，任何人都无法逃出这道魔圈，他只能从一道魔圈跳入另一道魔圈。〔3〕

这段话或许更适用于人类基本的神话式概念。神话式概念并不是从现成的“存在”世界中采撷而来的，它们并不是从确定的、经验的、实际的存在中蒸发出来，像一片眩目的雾气那样飘浮在实际世界之上的幻想产品。对于原始意识来说，它们呈现着存在的**整体性**。概念的神话形式不是某种叠加在经验存在的某些确定**成分**之上的东西；相反，原初的“经验”本身即浸泡在神话的意象之中，并为神话氛围所笼罩。只有当人与这些**形式**生活在一起时，在这个意义上，才能说人是与其**客体对象**生

活在一起的。只有当人让自己与其环境一同进入这种具有可塑性的中介，并在这个中介里彼此接触、彼此融合的时候，在这个意义上，才能说人向自己显示了实在，亦向实在显示了自己。

由此可见，所有那些以为通过探究经验领域、通过探究客体世界便可以找到神话起源的理论；所有那些以为神话是从客体中产生，并在客体中发展和传播的理论，都必定是片面的、不充分的。众所周知，这类理论屡见不鲜(我们可以找到一大堆这种说明神话制作的终极根源和真正核心的学说)，其多其杂，几乎不亚于客体世界本身。有的说，神话的根源及其核心在于某些心理状态和心理经验，尤其是在做梦这种现象之中；有的则说，在于对自然事件的观照——在这后一种理论中，还有进一步的区分：有的把神话的根源及其核心限定在对自然界物体，诸如日、月、星辰等的观察；有的则认为在于对风暴、雷鸣、电闪等自然界重大事件的观察。总之，一再有人试图以这种方式证明，灵魂神话或自然神话，或日、月、雷等神话是神话本身的基础。

然而，即使是所有这类尝试中有哪一个取得了成功，它也无法解决神话向哲学提出的真正问题。不仅如此，这样做还会使问题倒退一步。因为，神话式表述是不能如此简单地通过确定它直接而原始地集中表述的客体就可以理解和领会到的。它现在是并将永远是心灵的奇迹；现在是并将永远是一个谜，而无论它所覆盖的是这一个还是那一个实际的物体，无论它力求解释与阐明的是心理的过程抑或是物理的事物(在后一种情况下，还可以说无论是哪一种特殊的事物)。即使有可能将全部神话都消解为星象神话，即神话意识在观照星辰时所得出来的东西，神话意识在星辰中直接看到的也还是截然不同于这些星辰

呈现给经验观察的景观，截然不同于理论和科学在思辨、"说明"这些自然现象时所表述的那种东西。笛卡尔曾经说过：无论对象是什么，理论科学在本质上永远是一样的——正如无论被照耀的事物多么丰富多样，太阳的光芒永远是一样的。这句话同样适用于其它任何一种符号形式：语言、神话、或艺术，因为它们也都各有一种独特的"看"的方式，也都在自身内部各有其特殊而合适的光源。在概念之光初照之下产生的直观(envisagement)，其功能是永远也不会从事物本身那里得到的，也是永远无法通过其客观内容的性质而理会的。因为，这不是我们在某个着眼点上看到了什么的问题，而是着眼点本身的问题。如以这样一种方式来看问题，我们就会清楚地看到，把全部神话还原为某一个主题，并不能使我们朝着问题的解决向前迈进半步，实际上反而使我们更没有指望得到真正的答案。因为我们在语言、神话、艺术中见到的如此繁多的人类心理活动的原型现象(archetypal phenomena)，其本身虽可以被一一指出来，但却无法用其它某种东西来进一步加以"说明"。实在论者总是把所谓的"给定之物"设定为他们据之作出此类说明的坚实基础，并把"给定之物"认作某种具有确定形式、具有自身固有的结构的东西。他们认为，这样一种实在即是由原因与结果、事物与属性、状态与过程整合而成的整体，是由运动着的客体与静止的客体整合而成的整体。因此，在他们看来，唯一的问题只是：心智的某个特殊产物，譬如神话、语言、或艺术，最初究竟具有上述那些成分中的哪一个。例如，如果正在讨论的现象是语言，那么，他们自然就会问：究竟是指称事物的名称在先出现呢，还是指称状态或动作的名称在先出现——换句话说，言语最早的"根"是名词呢还是动词？然而，一旦我们认识到，在这里被认

定是天经地义的诸种区别(即借助于事物与过程、恒久与短暂、客体与行动等对立而对实在所做的分析)并非作为给定的事实这样一种基础而先于语言；相反，正是语言本身促发了这些区别并在语言自身内部发展了它们，那么，我们便可看出，这一问题本身原来是虚假的。语言不可能从任何"名词性概念"或"动词性概念"阶段开始；恰恰相反，正是语言作为中介区分了这些形式，引起了巨大的心灵"危机"，导致了恒久与短暂之间的对立，使得"存在"(Being)变成"生成"(becoming)的对立面。因此，我们必须把语言的基本概念理解为某种先于这些区别的东西，理解为介乎于名词性概念和动词性概念之间、介乎于事物状态和事变之间、处于某种不偏不倚的状态之中、处于感情的某种特殊平衡之中的诸种形式。

与之相似的模糊性似乎是思维的最初阶段(我们可以在这些阶段中追溯到神话和宗教思想的起源)的特征。世界应该以一种具有确定形式的模式呈现给我们的审视和观察，其中每一种形式又都各有赋予其独特个性的完全确定的空间界限——这一切在我们看来都是再自然不过的事情。即使我们把世界看成是一个整体，这个整体也仍然是由可以明显区分开的单位所组成的，并且，这些单位并不会互相溶合，它们保持着使自己与其它单位明确区分开的各自的同一性。然而，对于神话制作意识来说，这些各自分开的成分却不是如此这般地分开给定的，它们不得不从整体中原始地逐渐地分化出来；选择和甄别的过程尚未经历而又尚待经历。正是由于这个缘故，精神的神话阶段一直被称作"复杂"阶段，以区别于我们抽象分析的心态。例如，最先造出这一表达方式的普罗斯(Preuse)就指出，在他曾为之做过详细研究的科拉族印地安人神话中，关于黑夜的天空

和白昼的天空的概念一定是先于日、月及诸星辰的概念。他声称，最初的神话冲动并非趋于制作一个太阳神或一个月亮神，而是要制作一个星群。

> 太阳神确实位居众神之首。但是……每个星神都可以做他的代理人。众神在时间上先于太阳神，他是由众神创造出来的，是由于某位神跳入火中或被掷入火中而被创造出来的；太阳神的力量深受众神力量的影响，他是人为地靠食用供祭的牺牲，即星辰的心脏而生存的。夜晚的星空是太阳得以生存的必要条件；这就是科拉人和古墨西哥人整个宗教观念体系的核心所在，因而必须认作是其宗教得以进一步发展的主要因素。[4]

在这里被归属于夜空的功能在印度－日耳曼语系诸民族中似乎被归属于昼空。在印度－日耳曼语诸民族的宗教中有大量迹象表明，对作为尚未区别的整体经验而出现的光的崇拜要先于对个别天体的崇拜；个别的天体仅仅作为光的媒介，作为光的特殊显现才占据一席之地。例如，在《波斯古经》①中，密特拉神(Mithra)最初并不是太阳神，而是天光之神，只是后来才演变成太阳神的。太阳升起之前，他就出现在山巅，然后登上他那由四匹白马拖曳的战车，在白天驶过天空；夜幕降临之后，这位不眠之神继续以微弱的烁光照耀着大地。这就明明白白地

① 《波斯古经》，又称《阿维斯陀》，古代波斯的宗教经典，主要记叙琐罗亚斯德(约公元前七至六世纪，波斯宗教改革家；琐罗亚斯德教，亦即"祆教"或"拜火教"的创始人)的生平事迹和教义。此书是研究伊朗和中亚文化的重要文献。——中译注

告诉我们，密特拉神既不是太阳，也不是月亮；既不是某一个星体，也不是全体星辰，但他却通过众星，通过他的千只眼万只耳，在观察着万物，注视着世界。[5]

在这个具体例子中我们可以看到，神话概念最初是怎样只在把握光明与黑暗之间那种宏博的、基本的和数量的对比的，它又是怎样把光明与黑暗看作是一个原质，一个复杂的整体，确定的特质只是在后来才逐渐从这个整体中显现出来的。和语言精神一样，神话制作的精神只是在它"界定"了分别的、个别化了的形式之后，只是在它把这些形式从其原始意象的浑然整体中雕琢出来之后，这才"具有"了这些分别的、个别化了的形式。

神话和语言一样，在心智建构我们关于"事物"的世界的过程中执行着做出规定和作出区别的功能；对于这种功能的洞见，似乎是一种"符号形式的哲学"所能教导我们的全部内容。哲学本身无法再前进一步：它不能也不敢向我们具体地表明这一伟大的显现过程，不能也不敢为我们划分出这一过程的各个阶段。但是，如果说纯哲学必定只能为这个演化过程勾勒出一幅总体的理论图景的话，那么，语文学和比较神话学或许可以进一步充实这个轮廓，以肯定而清晰的笔触描绘出哲学思辩只能暗示地勾勒出的图景。在其论述神祇名称的一部著作中，乌西诺(Usener)朝着这个方向迈出了惊人的第一步。他为这部书定下的副标题是"迈向宗教概念的科学"；这部书确实也跨进了哲学问题的领域，且还运用了系统的论证方法。乌西诺告诫我们，追溯神祇的历史，追溯神祇在许多部族中相继出现和发展的过程，是一个不可企及的目标；我们所能重建的只能是一部关于神话观念的历史。神话观念，无论初看上去显得多么丰富多彩，多么千变万化，多么庞杂无章，其实是有着自身的内在合

规律性的；它们并非源于漫无边际的恣意狂想，而是在沿循感觉和创造性思维的确定轨道运行着的。神话学力图建立的就是这一内在的规律。神话学即是关于神话的科学（λογος），抑或说是关于宗教概念的诸形式的科学。〔6〕

对于那些趋于认为人的心智从一开始就被赋予了种种逻辑范畴的哲学家来说，乌西诺在神话学领域中的发现确实会使他们望而却步。乌西诺观察到：

> 在心智演化过程中一直存在着这样一些历时很久的时期：其间，人的心智缓慢而吃力地向着思想和概念发展，并且沿循着完全不同的观念作用与言语的规律。只有当语文学和神话学揭示出那些不自觉的和无意识的概念过程时，我们的认识论才能说是具有了真正的基础。特殊性的知觉与一般性的概念之间的断带，远比我们在学院派哲学的观念以及我们用来思想的语言的影响之下所能设想到的要大得多。如若不是语言在人类没有自觉意识到的情况准备起一架桥梁并开始铺设它，我实在想像不出，在如此巨大的断带之上何以能架设起这样一座桥梁来。正是语言促使众多随意而个别的表达方式让位于一个方式，使之得以展延其所指范围，覆盖越来越多的特殊实例，直至最终指称所有的特殊实例，从而获得了表达类概念的能力。（第321页）

这里，一个语文学家，一个研究语言和宗教问题的学者，带着他在研究中发现的新问题，与哲学相撞了。乌西诺不仅仅是单纯地提出了一种新的角度，他还坚定不移地沿着这条道路

走了下去；他运用了语言史、语词的精确分析，特别是对神祇名称的精确分析能够提供给他的所有线索，全力为实现这一目标而努力。疑问自然接踵而来：丝毫没有掌握这类资料的哲学是否有能力解决人文科学向它提出的这一疑难问题？哲学将汲取何种心智源泉来迎接这样一种挑战？除去语言或宗教的实际历史，是否还有其它途径可以引导我们更加接近语言和宗教的基本概念的源头？或者说，就这一点而言，认识这些观念的起源与认识它们的终极意义及其功能究竟是不是同一回事？这正是我提出来要在下文中加以解决的症结问题。我将毫不走样地接手乌西诺提出的问题，但我将试图从语言学的和语文学的考虑之外的基点出发去解决这一问题。乌西诺本人也曾指出过这样一种角度的合宜性(实际上是必然性)。他明确地说：主要的问题不单单是语言和思想史的问题，它同时也是逻辑学和认识论的问题。这就假定了，后两门学科也有可能从它们各自的立场出发来解决语言和神话概念的形成问题，也有可能以它们各自的方法论原则和程序来处理这一问题。只有通过这种明显超越逻辑学研究的通常界限的拓展，逻辑学才能真正成为一门科学，纯粹理论理性的领域才能实际上得以界定，并与心智存在和发展的其它范围区别开来。

2. 宗教观念的演化

然而，在我们向这个总目标发起进攻之前，我们还必须首先掌握乌西诺在研究语言和宗教历史时所发掘出的个别事实，以此为我们的理论解释与建设打下一个具体的基础。通过研究神祇名称，乌西诺追溯了神祇概念的演化过程。他把这一过程划分为三个主要阶段。其中最古老的阶段以"瞬息神"("momentary deities)的产生为其标志。这些存在物并没有将任何自然力量人格化，也不曾表象人类生活中的某一特殊情状；在它们身上既没有反复出现的特点和价值，也不曾发现这类特点和价值变形为神话—宗教的意象；它是某种纯粹转瞬即逝的东西，是一种一掠而过、方生即灭的心理内容，其客观化(objectification)和外在化便创造出了这种"瞬息神"的意象。打动人心的每一个印象，撩人心绪的每一个愿望，诱惑人思的每一个希冀，威胁生存的每一个危险，无一不能以这种方式对人产生宗教影响。只要听任自然滋生的情感、个人的境遇、或令人惊诧的力量显示带着一股神圣的神气移注于个人面前的物体之中，他就会经验到瞬息之神，就会创造出瞬息之神。这个瞬息之神以极其独特单一的形象出现在我们眼前；它并不是作为在不同时间不同地点，对不同的人都反复显现自身的某种力量的一部分而出现的，而是只在此时此地，只在这个可分解的经验瞬间，只

为它所征服和震摄的这一个主体而存在的某种东西。

乌西诺援举希腊文献中的例证说明，即使是在古典时期的希腊人心中，这种原始的宗教情感也依然是真真实实的情感，依然一而再、再而三地激发着希腊人去行动。

> 由于其宗教情感的这种活力和敏感性，任何在瞬息之间占据了希腊人那尚未区分的旨趣的观念或物体都有可能被高抬到神圣的地位；理性与知性、财富、际遇、快感高潮、美酒、盛宴、或爱人的躯体……，任何好似天赐之物一般突如其来的东西，任何使我们感到欣悦、悲哀或压抑的东西，对于宗教意识来说，都像是某种神圣的存在。就我们所能查证的资料而言，希腊人将这类经验统统归在了类名词“魔鬼”之下。（第290页及以下诸页）

在较高于这些源自主观情感，像主观情感那样说来就来，说去就去，瞬生瞬息的神灵的层次上，我们发见了另外一组神灵，它们并非源于自然滋生的情感，而是出自人类已成秩序的持续性活动。随着心智与文化的发展进步，我们对待外部世界的关系由一种被动的态度均衡地转变为一种主动的态度。人不再受外来印象和影响的随意支配和摆布，他已不再是一只可以随便地抛来抛去的羽毛球；人类开始依照自己的需求和愿望，开始行使自己的意志来左右事件的进程。这一进程现在具有了自己的规律和周期；以固定的间歇，按同一的循环，人类的活动日复一日、月复一月地重复着自身，并且总是和不变的持久的结果联系着。但是，如同人类的自我在以往意识其被动性一样，人类的自我依然只能凭借把自我投射到外部世界，从而使

其获得某种具体形式的方式，才能意识到自我在现阶段所具有的主动性。于是，在人类活动的每一个部类中都产生出一个代表该类活动的特殊的神。这些乌西诺称之为"专职神"("sonder-götter")的神祇此时尚未具备一般性功能和意义；它们还没有渗透到存在的全部深度和广度，而只是囿于存在的某一部分，而且是界限非常狭窄的一小部分。但是，在它们各自的范围之内，它们已经获得了永久性的和确定的性质，借此获得了一定程度的一般性。譬如，守护耕耘的奥卡托神不仅统辖这一年或这一块土地上的耕耘，而且是一般的耕耘之神。他每年都会受到整个社会的祈求，以帮助和保护这种农业实践得以重复进行。因此，虽然他代表的是一种特殊的，或许也是简陋的农业劳作活动，但他却是在一般性中代表着这种活动。（第280页）

乌西诺以古罗马人所谓"职能神"("functional gods")为例证实，这类专职神祇在古罗马宗教中曾经得到过广泛而多样的大发展。每一种实际活动都各有自己专门的守护神：处女地的开垦、第二次春耕、播种、除草、开镰、以及收获都有其守护神。要想使哪一种活动成功，非得按照规定的方式以及正确的名称祈求合宜的神不可。乌西诺还发现，在立陶宛传统中，广为流行的万神之殿也同样具有这种依照活动门类而划分的结构。根据这些发现，以及他在希腊宗教史研究中的类似发现，乌西诺得出下述结论：这类神的性质和名称在各民族宗教发展的某个阶段上都曾出现过。它们代表着宗教意识发展的某个必然阶段，而宗教意识则必须经过这个阶段才能达到其最高境界：人格神(personal gods)概念的形成。然而，按照乌西诺的看法，唯有语文学研究方能揭示宗教意识达于这一目标的过程；因为，"人格神产生的必要条件是一个语言—历史的过程"。（第316

页)无论何时，只要有某个专职神在意识中成形，它总要被赋予一个专门的名称，这个名称自然是从产生出这个神的特殊活动中衍化出来的。只要这个名称还是在其本来意义上得以理解的，那么，该名称的指意界限就依然是该神的能力范围；通过其名称，该神便被永久地固定在最初创造出它来的那片狭窄的领域之内。但是，如果这个专门名称由于语音的偶然变化而丧失了其原义，或由于词根的老化而失去了与活的语言的联系，那么，就会出现完全不同的情形了。此时，这一名称不再向使用它的人提示某种单一活动的观念(而承受该名称的主体又只能和该活动相联系)。于是，这个语词就演变为一个专有名称，并且，和人的名字一样，这个名称就被附加上了一重人格概念的意义。一个新的存在就这样产生了，并且从此依循其自身的规律而发展。在过去只是表达某种活动而非某种性质的专职神的概念，现在获得其体现，可以说，有血有肉地出现了。这个神现在能够像人一样地活动，像人一样地受苦受难；他现在参与各种各样的活动；但他已经不再像过去那样只是完成那一项职能，他现在是作为一个独立的主体而与那项职能发生关系。起初，众多的神祇名称各有与之相对应的严格区分的专职神；现在，这些神名统统汇集在以这种方式出现的一个神身上。它们变成这一个存在的数种名称，分别表达他的本质、能力和范围的诸方面。(第301、325、330页)

至此，我们已经扼要地复述了乌西诺的研究成果。然而，这里我们最感兴趣的还不是他的结论，而是他得出这种结论的方法。乌西诺在“自序”中用这样的话概括了他的方法：

只有全神贯注地思索已经逝去的时代留下的精神痕

迹，也就是说，只有借助语文学的研究，我们才能训练自己和过去沟通情感；只有这样，同情的素质才会渐渐地在我们心中活动起来，使我们在自己的意识中找到联接古代和现代的线索。只有更加丰富的观察和比较结果才能使我们继续前进，从特殊的事例中得出某种规律。如果探究细节的研究实际上给心智套上了枷锁，使它无法追求一种总的意象，那么，人类知识就会陷入一种可悲可叹的境地。你发掘得愈深，你就愈会期待对普遍性的顿悟。

虽然乌西诺主要地是从希腊和罗马的宗教历史中获取其实际证据的，但他却清楚地表明，这些例证只不过是某种普遍行之有效的结构的有代表性的例子罢了。的确，他特别承认并强调指出，只是通过对立陶宛异教的广泛研究，他才得以理解了希腊—罗马宗教史中许多重要的基本特点。但即使是在与此毫不相干的领域内，如美洲和非洲的信仰体系中，也经常可以发现惊人地相似的现象，足以用来支持和佐证他在宗教史和哲学方面提出的论点。在史比斯(Spieth)发表的一部详细记叙依韦(Evé)部族的著作中，有一段关于依韦族诸神的描写，其中不乏乌西诺在"瞬息神"名下引进的那类尤物。

当帕基古国德扎克城的居民在那里定居之后，曾有一个农夫去寻找水源。在一个槽状的山洞里，他举起手中的砍刀朝着潮湿的地面砍去。猛然间，一道血红色的水柱在他面前涌出。他喝了几口，感到很提神。于是他告诉了家里人，说服他们随他一道去崇拜那红色的液体。俄顷，水澄清了 合家人都饮到了水，从此以后，这汪水就成了这

位发现者及其亲属心目中的神。……

据说，当第一批定居者抵达安抚洛城时，其中一人恰好站在一株又高又大枝叶茂密的面包果树下。一看到这株树，他就感到一种莫名其妙的恐惧。他去寻找祭司以求对此事作个说明。他得到的答复是，那株树是位神，想同他一道生活并且受他的崇拜。因而，他的恐惧是一种迹象，据此他就得知有神在向他显灵了。……如果有人在蚂蚁穴中躲过了他人或野兽的伤害，过后他就会说"那个蚂蚁穴救了我的命"。如果某人在小溪中躲过了一只因受伤而发怒的野兽，或者某个家庭甚至某个宗族在山顶上的堡垒里躲过了敌人，过后他们也会说同样的话。在每一例情况中，获救都会归功给那寓于受救地点、物体或手段之中的某种力量。(7)

对于诸宗教的一般历史来说，这种观察的价值在于：在这里，关于神的一种动态的概念取代了经验观察和一般宗教史所惯用的那种静态的概念：它不再只是依照其性质和意义单纯地描述神或精灵，而是把神的产生规律也考虑了进去。这实在是一种在神话—宗教意识中搜寻神的起源(实际上是神的诞生时辰)的尝试。如果说，经验科学在词源学、宗教学和民俗学领域内尚且发现自己面临这样一些问题，当然没有人能够否认，哲学也有权尝试着运用它自己的原则和旨趣来解决这类问题。

3. 语言与概念

要想认识和理解神话—宗教概念过程① 的特殊性质(不但是通过这一过程的结果，更要通过其构成原则去认识和理解)，进一步说，要想理解语言概念的发展是以怎样一种方式与宗教观念的发展联系在一起的，以及这两种发展过程在哪些本质特点上是相符合的——要做到这一切确实要求我们深入地研究过去。我们必须毫不犹豫地假道于形式逻辑和认识论，因为唯有在此基础上我们才可望准确地确定这种观念作用的**功能**，并把它与理论思维所运用的概念形式明白无误地区别开来。按照逻辑学的传统说法，心智是这样形成概念的：它将一定数量具有共同属性，也就是说在某些方面相同的对象汇集在思想中，而后对它们进行抽象，排除差异，最后再反思留存下来的相似之处，这样，关于某某类对象的一般观念便在意识中形成了。因而，概念(notio,conceptus)即是表象所讨论对象之**本质**属性的总和亦即它们**本质**的一般观念。在这种显然很简单明了的解说中，一切都取决于我们如何理解“属性”这个字眼儿，以及这些属性最初是怎样确定的。一般性概念的陈述必以**确定**的属性为

---

① 在英语中，conception一词由于其词尾-ion兼有“过程”、“结果”两种暗示而同时可指“形成概念的过程”和作为这一过程之结果的“概念”。卡西尔在多数情况下是指前一种意义，因此我们暂用“概念过程”作为这个术语的译名。——中译注

其先决条件；只有先有了固定的特殊属性，从而可以据之辨识诸事物是相似的还是不相似的，是相符合的还是不相符合的，才有可能将彼此相似的对象归结为一类。但是，此时此刻我们禁不住要问：这样一些种差何以能先于语言而存在呢？难道我们不是凭借语言，通过给这些种差命名这个行动才认识了它们的吗？如果是这样的话，那么，命名的行动又是按照什么规则和标准来进行的呢？是什么引导语言或者说强制语言只将**这些**而不是其它一些观念归集为一个整体并用一个字词去指代它们的呢？又是什么促使语言从那不断流动然却永远统一的印象之流中(这些印象或直接撞击我们的感官或源出于自发的心理过程)择选出某些突呈的形式，思索并赋予它们以一种特殊"意蕴"的呢？一当我们用这种方式发问，传统逻辑就一筹莫展，再也无法向语言学家和语言哲学家提供任何支持了；因为，传统逻辑关于类概念起源的解释正是以我们现在努力要理解与考查的东西——语言概念的表述——为前提的。[8]如果进一步考虑到：导致了语言的原初概念及指称意义的观念综合形式并不是由对象本身简单地、不容置辩地规定好了，而是给语言的自由性及其特别的心理印记留有充分的余地，那么，这个问题就变得愈发困难也愈发紧迫了。当然，即使是这种自由也必定是有其自身规则的，这种原初的创造力也还是有其自身规律的。那么，能否揭示这个规律呢？能否在这一规律与统辖其它精神表现领域的原则，特别是与神话、宗教和纯理论的(亦即科学的)概念原则之间建立起关系呢？

让我们从最后列举的这个领域出发看看我们能否做到这一点吧。我们能够表明，心智在其从特殊印象中形成一般概念时所付出的全部智力劳动都旨在一个目的：打破个别观察材料的

孤立封闭状态，用力把它从其实际发生的"此地此时"中拔拽出来，使它与其它事物联系起来，并将它和其它事物一道归集到一个涵盖一切的秩序之中、归集到一个"体系"的同一性之中去。从理论知识的角度看，概念的逻辑形式不过是为判断的逻辑形式作作准备而已；而整个判断都旨在克服由顽固地粘着在每一特殊意识内容上的独特性所产生的幻觉。显然是独一无二的事实，只是在它被"归"在某个一般概念之下，被看作是某种规律的一个"事例"抑或是某个多重体或系列中的一员时，只是在这时，它才能被认识、被理解，才能在概念上被把握。在这个意义上，凡是真正的判断都是综合的(synthetic)；因为判断的意向、判断所企求的正是这样一种合部分为整体的综合过程，这样一种编特殊体为体系的编织过程。这种综合不可能一下子直接完成；它只能一步一步经过连续性活动才能达到：首先把分别的观念或感觉彼此联系起来，而后将得到的诸整体集入更大规模的复杂体中，直至最终，所有这些分别的复杂体共同构成一幅关于事物整体的连贯画面。追求这一整体的意志乃是我们理论和经验的概念过程中的生命原则。因而，这一原则必然是"推演性"(discursive)的；也就是说，它从某个特殊的事例开始，但它并不延宕滞留于此，并不满足于单纯地观照特殊体，相反，它只是让心智从这一个特殊事例出发，沿着经验概念所规定的方向，迅速地遍历存在的整个范围。通过这一遍历某个经验范围的过程，亦即通过这一推演式运思的过程，特殊体由此获得了其固定的智理"意义"和确定的特质。随着特殊体被带入其中的范围不断地扩大，特殊体相应地呈现出不同的外观；特殊体在存在之整体中所占据的位置，毋宁说，思维的发展历程派定给特殊体的位置，规定着特殊体的内容和理论意蕴。

知识的这一典范如何支配了科学的兴起，特别是数理物理学的建构，这里勿庸赘述。物理学的全部概念唯有一个目的：改变"知觉的狂想曲"这一感官世界借以实际显现于我们面前的形式，使其成为一个体系、一幅关于规律的连贯性缩图。每一个个别的观察材料，只有当它满足这个要求时，才能成为"本然"的现象和对象——按照康德的定义，理论意义上的"本然"不过是为一般规律所规定着的事物之存在。

人们常常区分"个体化"("individualizing")的历史思维方式和"一般化"("generalizing")的科学方式。在后者，任何具体的事例都被看作是一般规律的某个例子，"此时此地"除非显示出某种普遍的法则否则就丝毫没有意义；而历史则据说有意在寻求这种此时此地，以便就在这个特质之中更加精确地把握它。但是，即使是在历史思维中，特殊的事实也只是在它进入了诸关系并凭借这些关系才具有了意义的。尽管它不能被视为某个一般规律的例子，然而，为了历史地设想，为了显得符合历史模式，它必须作为事件序列中的一员而占据一席之地，或者隶属于某个合目的的连续体。特殊事实在时间上的规定性(determination)恰恰是它在时间上的分别性(seperateness)的对立面；因为就历史而言，只是当特殊事实(而且只是因为它)朝后指向过去，朝前指向未来的时候，它才具有意义。因此，真正的历史反思非但不能沉醉于观照那单纯是独特的、非复发性的事件，相反，它必须竭尽心力地，像歌德的形态论思想那样，在事件进程中发掘那些"孕育的"时刻——犹如在焦点之中，已发生事件的整个系列都被凝缩进这样的时刻里了。在这种焦点中，时间上被截然分开的实在阶段为了历史概念和理解而变得相联系和连结起来。由于某些"高时点"是从统一的时间流中

被择取出来，彼此被联系在一起，并被连锁结为一个系列的，于是，所有已发生事件的起始和终结，它们的来龙去脉也就逐渐地被"照明"了。因而，历史概念过程也是以这个事实为特征的：即通过这一过程，无数个联系一下子结成；与其说历史概念是对特殊体的观照，不如说它是关于这些联系的意识，而正是这种意识构成了独特的历史性，或我们称之为事实的历史意蕴的那种东西。

但是，让我们不要再滞留于这种一般性的观察了，因为我们主要关注的并不是科学概念的结构；我们之所以要在这里考虑一下这种结构，只是为了弄清另外一种结构，即语言的原初概念的形式和结构。只要这件事还没有做，关于概念过程的纯逻辑学理论就无法得到全面彻底的发展。因为，理论知识的全部概念无非只是构成了一个以较低级的语言逻辑层面为基础的较高级的逻辑层面而已。命名(naming)的工作必定是先于心智构想关于现象的概念并理解现象这一智性工作的，并且必定在此之前业已达到了一定的精确度。因为正是命名过程改变了甚至连动物也都具有的感官印象世界，使其变成了一个心理的世界、一个观念和意义的世界。全部理论认知都是从一个语言在此之前就已赋予了形式的世界出发的；科学家、历史学家、以至哲学家无一不是按照语言呈现给他的样子而与其客体对象生活在一起的。这一直接的依存性，较之于任何其它一种由心智所间接创造的东西，都更难为意识着的思维过程意识到。显然，那种把概念过程归结为某种一般化"抽象"活动的逻辑学理论在这里了无用场；因为，这种"抽象"说到底无非是从大量已给定的属性中挑选出为若干感觉或直观经验所共有的某些属性来；而我们的难题并不是给定属性的选择，而是属性本身的设

定(positing)。就是说，我们是要领悟并阐明**注意**(noticing)的性质和方向，因为"注意"在心理活动中一定是先于"指称"功能的。可是，甚至连那些最起劲地探讨"语言起源"问题的哲学家也认为到此必须止步，只是简单地假定灵魂有某种"能力"可以以完成"注意"过程就完事大吉了。

"当人类达到了他所独有的反思状态时，"赫尔德(Herder)在他那篇论述语言起源的文章中写道，"并且当这种反思首次获得了自由的游戏时，人便发明了言语。"假设有一只动物，比方说一只羊羔从某人眼前走过，那么，会有什么样的意象，什么样的景象呈现于他呢？当然不会同一头狼或一只狮子的眼中之物一样；狼或狮子会在脑子里嗅到羊的气味，会尝到它的味道，会被肉欲所征服，会在本能的驱使下扑向羊羔。人的意象也不会同一只对羊羔并无直接兴趣的动物的眼中之物一样；这类动物会让羊羔从眼皮儿底下悄悄地溜走，因为它们自己的本能已经转移到了其它方向。

> 但是对于人，情形就不同啦！一当他可以和羊羔熟识，就不会有本能再给他捣乱；没有肉欲促使他与羊羔过从甚密，或使他远离羊羔；羊羔站在人面前，就像它触动人的感官时一样。白色的、温顺的、毛绒绒的——人的心智正在其意识活动中寻找着羊的特征——羊羔"咩咩"地叫了起来！找到了！人找到了区别性特征(differentia)。他的内感觉(inner sense)活跃起来。"咩咩"的叫声从视觉和触觉的所有其它属性中挣脱了出来，凸现起来，给人的经验打下最深刻的烙印，给他的心智留下最生动的印象——哈！原来你是个"咩咩"叫的东西！——"咩咩"的叫声现在存留在他

的心中：他感到他已经以人的方式辨识了它，解释了它，因为借助于某种属性他认识了羊……借助于属性吗？难道借助的不是一个内心的**指代词**吗？咩咩叫的声音，由于被人以这种方式理解为羊的特征，从而在反思的媒介作用下成了羊的**名称**，尽管人的舌头从未试图发出过这样的叫声。〔9〕

在赫尔德的这些表述中，我们仍然能够清楚地听到他正在反驳的那些理论的回声，也就是说，我们仍然能够听到启蒙运动时期语言理论的余音。这些理论认为，语言起源于意识着的反思，是某种"发明"出来的东西。人在寻找区别性特征，因为人需要它，因为人的理性即他所特有的"反思"能力需要它。而这一需求本身却是某种无待起源的东西——是"灵魂的一种基本能力"。这样，这种解释实际上只是兜了个圈子；因为语言形成过程的目的和结果，亦即凭借特定属性而进行的指称行为必须同时也被视为这一过程的开端与原则。

洪堡提出的"语言的内在形式"(inward form of language)这一概念似乎在朝着另一方向发展。他不再考虑语言概念的"出处"，而只是关注它们"是什么"：他想要解决的问题，不是语言概念的起源，而是如何证明它们的特性。潜隐在言语和语言的全部发展背后的观察形式，总要表达出独特的精神特质，即思想和领悟的特别方式。因此，语言间的差异不单单是声音和标记有所不同的问题，而是关于世界的概念各不相同的问题。如果说，月亮在希腊语中被指称为"度量之物"(μήγ)，在拉丁语中为"发光之物"(luna)，甚或在同一语言中，譬如在梵文中，大象时而被称作"喝两倍水的"，时而被称作"两只牙的"，

时而又被称作"有手的"，——那么，这一切表明了：语言从未简单地指称对象、指称事物本身；它总是在指称源发自心灵的自发活动的概念。因此，概念的性质取决于规定着这一主动性观察行为之取向的方式。

但实际上，甚至连这种"语言内在形式"的观点也不得不以它口口声声要论证和揭示的东西为其前提。因为，一方面，言语在这里是任何一种世界观的工具，是思维在它能够发现自己并采取一种确定的理论形式之前必须经由的中介；但另一方面，恰恰是这一形式，这一确定的观察角度又必须预先加以设定，才能说明任何给定语言的特殊性质，说明其"看"和指称的特别方式。因此，语言起源问题，即使对于那些最深刻地探索这一问题，最艰苦地与之搏斗的思想家来说，也总是趋于成为一株名副其实的"猴谜树"①。在这个问题上花费的全副精力似乎只会引着我们绕圈子，最后又把我们甩在我们由此出发的那个点上。

然而，这样一些基本问题的性质又迫使心智永远不得对它们完全置之不理，尽管它早已对最终解决这些问题感到绝望。并且，如果我们不再拿原初的语言概念与逻辑概念形式作比较，而去试着把它们与神话观念作用的形式作比较，那么，在我们的心中似乎又会重新燃起希望之火。使语言的和神话的这两种概念归为一类，并使二者与逻辑思维的形式相对立的，是这样一种事实：二者似乎表现出同一种理智领悟方式，而这种方式恰恰与我们理论思维的形式背道而驰。如同我们所见，理

① 猴谜树(Monkey puzzle)又名智利松。其树叶错综复杂，连猴子都难以攀援，比喻难解之谜。——中译注

论思维的主要目的是将感觉或直觉经验的内容从其最初发生时的孤立状态中解放出来。理论思维使得这些内容超越其原有的狭窄界限，将它们与其它经验内容联系起来加以比较，并以某种确定的序列在一个涵盖一切的联系整体(context)中把它们连锁起来。理论思维"推演式"地运行着：它把直接内容仅仅看作是出发点，由此可以沿着不同的方向遍历整个印象领域，直至所有这些印象统统都被"安装"到一个统一的概念、一个封闭的体系中去。在这个体系之中，不复有任何孤立的点；这个体系内的所有成员都彼此相关，彼此相指，互为解释，互为说明。每一个分别的事件都仿佛被看不见的思维之索"罨网"起来，捆绑在整体上。各别事件所获得的理论意蕴就在于它被打上这个整体的印记。

而神话运思——当我们观察其最基本的形式时会发现——却没有这样一种印记。实际上，理智同一性的特点恰恰与神话运思的精神直接对立。因为在神话形式中，思维并不是自由地支配直观材料，以便使这些材料彼此关联、互相比较；相反，这种形式的思维反倒被突然呈现在面前的直觉所俘获。它滞留在直觉经验中；可以感知到的"现在"如此宏大，以致其它万事万物在它面前统统萎缩变小了。一个人的领悟力如果被这种神话—宗教态度迷住的话，在他看来，整个世界仿佛都毁灭了；支配其宗教旨趣的直接内容(无论它是什么)如此完全彻底地充满了他的意识，以致没有任何一个其它事物能够与之并存，或独立于它而存在。自我将其全部能量全部精力统统倾注在这个唯一的对象上，生活在这个唯一的对象中，沉迷于这个唯一的对象。这里我们所发现的，不是直觉经验的扩展，而是直觉经验的终极界限；这里我们所具有的，不是促发我们去经历那不

断扩大着的存在国度的扩张冲动，而是趋于凝集的冲动；不是广泛分布的冲动，而是高度集中的冲动。聚集所有的各种力量于唯一的一点，这一行动正是全部神话运思和神话表述的前提。当一方面全部自我都倾注于唯一的一个印象，为它而"着魔"，而另一方面主体与其客体即外部世界之间又有着最大限度的张力时；当外部世界不单单是被观察、被观照，而以单纯的直接性征服了人，使其全心充满了恐惧或希冀、惊恐或希望等情绪时；这时，就在这时，电弧击穿介质，主客体之间的张力得以释放，与此同时，主体的兴奋情状客观化，变为神或怪迎面出现在心智的眼前。

这里，我们经验到的便是乌西诺力图用"瞬息神"概念加以固定的神话—宗教的原型现象。他写道："在绝对的直接性中，单个的现象被神化了，这里丝毫没有牵扯到哪怕是最初步的类概念；你看见了在你面前的**那一个**东西，那个而非其它便是神了。"（第280页）时至今日，原始种族的生活依然向我们显示出某些特征，从中我们可以清楚地见到，甚至可以说几乎可以用手触摸到这种神化过程。我们可以回想一下史比斯举过的例子，一个干渴的人找到的水，隐藏或保护了某人的蚂蚁穴，任何一个突如其来令人惊恐的东西——所有这些都被直接地变形为神了。史比斯这样概括他观察到的现象："对于依韦人的心智来说，在某个物体（或其令人惊奇的任何属性）进入到任何引人注目、与人的生活或精神有关的关系之中的瞬间，无论令人愉快与否，这样的时刻便是一尊神（Trō）在他的意识中诞生之时。"仿佛一次印象之孤立的发生及它从普遍寻常的经验整体中的分立，不仅产生了巨大的强化作用，而且还产生了最高度的**聚集**作用；仿佛凭借这一聚集作用，神的客观形态被创造出来，的的确确

从这一次经验中脱颖而出了。

我们必须在这里，在这种神话的直觉创造形式里，而不是在我们推演式理论概念过程中，寻找或许可以为我们开启原初语言概念过程之谜的钥匙。并且，追溯语言表述之根源的工作也不应以任何种类的反思性观照为尽头，不应以冷静清醒地比较给定的感官印象与抽象确定的属性为尽头；我们必须再一次弃绝这种静止的观点，以求理解发自内在冲动的言语声音的运动过程。的确，单凭这一反省本身是远不够的；通过这种反省我们只是被带向更进一步的同时也是更加困难的问题：恒久的东西何以可能从这种动态中产生出来？汹涌而来模糊不清的感官印象和情感何以能产生出客观的语言"结构"。近代语言科学在努力说明语言"起源"问题时，确实常常回返到哈曼(Hamman)的那句格言：诗是"人类的母语"。语言学家们一直强调，言语并非植根于生活的散文性，而是植根于生活的诗性上；因此必须在主观感受的原始能力中，而不是在对事物的客观表象的观照或按某些属性类分事物的过程中去寻找言语的终极基础。[10]但是，尽管这种学说初看上去似乎避开了"逻辑表达"说总免不了要陷进去的那个可恶的圈子，但它终究不能在言语的纯指称功能与纯表现功能之间的鸿沟上架起桥梁。在这种理论中，言语的抒情性和逻辑性之间仍旧存有着一道缝隙；尚待澄清的恰恰就是一个声音赖以从抒情性发声变形为指称性发声的解脱过程。

这里，我们可以再次考察"瞬息神"的产生过程以求得到启发。如果说，这样一个神，就其根源而言，是瞬息之间的创造物；如果说它的存在依赖于某种完全是具体而个别的、并且不复重现的情形，然而，它却获得了某种实体性，从而把它高抬

到了远离产生它的偶然条件之上。一当它摆脱了直接紧迫性，亦即摆脱了瞬息间的恐惧或希冀，它便成了一个独立的存在，从此按照自身的规律生存下去，并且取得了形式和持续性。它不再作为某个一时的造物，而是作为一种高高在上的客观力量出现在人面前；人们尊崇这个力量，而人的崇拜又赋予这个力量越来越确定的形式。瞬息神的意象不再只是起着保存关于它最初所意味的也就是它最初所是的那个东西——从恐惧中的解脱，抑或愿望或希冀的实现——之记忆的作用，它现在留了下来，并且，当记忆渐渐模糊直至最后完全消失之后，这一意象仍然长时间地持续存在着。

说出的语言音响或许也同样具有神祇意象所起的相同功能，或许也同样具有神祇意象那种趋于恒久性存在的相同趋向。语词，如同神或鬼一样，并非作为人自己的造物，而是作为某种因其自身而存在而有意蕴的东西，作为一种客观实在出现在人的面前。一俟电弧击穿介质，一俟瞬间的张力与情感在语词或神话意象中找到其释放口，人的心理活动中便发生了某种转折：曾经不过是某种主观情状的内心激动现在消逝了，变解为神话或言语的客观形式。这时，一种不断发展进步的客观化过程就可以开始了。随着人类的自主性活动不断地延伸拓展其范围，并在这日益扩展的范围内不断地得以调整和组织，人类的神话和语言世界也以同样的节奏经历着连续性组织过程，越来越确定地结构起来。"瞬息神"为专司各种活动的神祇所取代，如同乌西诺曾例举的罗马人的"职能神"和立陶宛文化中相应的诸神那样。维索娃(Wissowa)用下面的话来概括罗马宗教的特点：

他们的诸神完全是出于实用而设想出来的——由于它们在罗马人所应付的日常生活事务中行之有效而被设想出来的：罗马人所处的地域环境、他们从事的各种职业、为支配个人及社会生活的重大事件作出决定——所有这一切活动都供奉着清清楚楚地形成、具有确实是公认的力量的神祇。在罗马人看来，甚至朱庇特和忒路斯也是他们罗马社会的神，是灶神和树丛神，是森林之神和沼泽之神，是播种之神和收获之神，是生长、开花、及结果之神。[11]

这里，我们可以直接回溯人类究竟是怎样仅仅依凭其自身活动及这种活动的渐次区分，就获得了对客观实在的顿悟：在人类运用逻辑概念思维之前，他借助于清晰的、各别的神话意象来持存他的经验。这里，语言的发展过程似乎也同神话直觉与运思的发展过程并行不悖；如果把语言概念看作是确定的事实世界——其组成成分**从一开始**就以确定的各别轮廓给定于人的心智——的摹本或再现，那么，我们便不能把握语言概念的真正性质及其功能了。再说一遍，事物的界限必须首先借助于语言媒介才能得以设定，事物的轮廓必须首先借助于语言媒介才能得以规划；而人类活动之从内部组织起来，他关于存在的概念之获得相应的明了而确定的结构则是随着所有这一切的完成而完成的。

我们业已证明，语言概念的最初功能并不在比较经验与选择若干共同属性；它们的最初功能是要凝集这些经验，打个比方，就是把这些经验溶合为一点。但是，这种凝集的方式总是取决于主体旨趣的方向，而且更多地是为观察经验时的合目的性的视角，而不是经验的内容所制约的。无论什么，只要它看

上去对于我们的意愿或意志，对于我们的希望或焦虑，对于我们的活动或行为是重要的，那么，它，并且唯有它，才有可能获得语言“意义”的标记。意义的区分是表象得以固化（solidification)的前提；而表象的固化则如上述，又是指称这些印象的必要条件。因为，只有那些以某种方式与意志和行动的焦点相关联的东西，只有那些证明是生命与活动的整个目的的本质的东西，才能得以从感觉表象的统一的嬗变之流中被择选出来，才能在诸多的感觉表象中被“注意”到——亦即是说，才能受到语言的特别重视，从而获得一个名称。这一“注意”的初级阶段无疑也是动物心理活动的属性；在动物的经验世界里，动物的冲动与本能所关注的成分，也是由其意识的理解力划分、挑选出来的。只不过对于动物来说，唯有那种激起单一的冲动，譬如食物冲动或性冲动的东西，或与之相关的东西，才作为动物感觉或似知觉的客观内容“在那里”。这种“在场”总只是仅仅充填直接撩起动物冲动的那一个瞬间。一旦激动状态平息下来，一旦欲望得到了满足，存在的世界和知觉的秩序顷刻便瓦解了。当新的刺激再次抵达动物的意识时，这一世界或许会复现；但它总是被限制在实际冲动和激动状态的狭隘范围内。虽反复出现却总只是个端倪的存在世界永远只是充填现时的瞬间，不会有丝毫的发展扩大；过去只是模模糊糊地存留下来，将来尚未变成意象、变成前景。唯有使用符号的表达才能够产生展望和回顾的可能性，因为，只有借助于符号，区分才不仅得以实现，而且还得以在意识中固定下来。心智曾经创造的东西，它从意识的整体范围内择选出来的东西，只有当口说的语词在其上打下印记，给它以确定的形式时，才不会再次消逝。

这里，功能的辨识也先于存在的辨识。存在的诸方面依照

行动所提供的标准得到区分和协调；因此，它们并非是由事物间“客观的”相似性所定向的，而是由它们以实践为中介的“露面”所引导的，是实践这中介将存在的诸方面相互联结到一个合目的的“结”中去的。语言概念的这种合目的性特征可以引用语言史上的例子很容易地加以证实和阐明。[12] 语文学家通常在“语义变化”这个总标题下加以处理的大量现象，原则上只有从这个角度去看才能理解。如果变化了的生活条件，即伴随文化发展而发生的变化将人们带入新的人与环境的实际关系，语言中遗传下来的概念便不复保存其原始“意义”了。这些概念以与人类活动的界限趋于变化和相互影响相同的节奏，开始发生变化，开始运动起来。无论什么时候，无论为了什么缘故，只要两类活动间的区分丧失了意义和重要性，语义就会随之发生变化，亦即是说，标志这一区分的语词就会发生相应的变化。这类情况中一个颇具典型意味的例子可在美因霍夫(Meinhof)题为《论职业对非洲班图部落语言的影响》的论文中找到。据美因霍夫所说：

> 赫瑞罗人用rima来指称播种，而这个词的读音与班图语其它诸亚种中表示耕地、拓荒的词 lima 的读音完全一样。所以会产生这种独特的语义变化，是因为赫瑞罗人既不播种也不垦荒。他们是牧民，他们的整个词汇都散发着牛的气味。在他们看来，播种和耕作不该是男人从事的职业，因此他们认为根本没有必要在这类下贱的职业间划出明显的区分。[13]

未开化语言尤其提供了大量例证进一步佐证这一原则：命

名法的秩序并不依赖事物或事件之间外在的相似之处：不同的物体，只要它们的功能意蕴相同，也就是说，只要它们在人类的活动与目的的秩序中占据相同或至少相似的位置，它们就往往具有同一个名称，归在同一个概念之下。譬如，某些印地安部族据说用同一个词指称"舞蹈"和"农作"〔14〕——很明显，这是由于在他们眼中这两种活动之间并没有一目了然的区别：在他们关于事物的图式中，舞蹈和农作究其根本都是为提供谋生手段这个同一的目的而服务的。在他们看来，农作物的生长和收获同样也依赖着，甚至更多地依赖着正确的舞蹈，亦即正确履行巫术和宗教仪式，而不是适时合宜地照料土地。〔15〕诸活动间的这种混同导致了指称各活动的名称即语言"概念间的同一现象"。当非洲天鹅河沿岸的土著最初接触到圣餐仪式时，他们称之为"舞蹈"〔16〕；这就进一步表明，只要经验的内容在功能意义上相一致——在上述例子中即是宗教意义上的一致——即可借助语言在这些内容间设定某种同一性，尽管它们的外表有着这样或那样的区别，甚至完全的差异。〔17〕

这即是神话思维借以超越"复杂"直觉的模糊性，进而达于具体界定、清晰区分、个别化了的心智结构的基本动机之一。这一过程也主要地为能动性的活动方向所规定，以至神话制作形式所反映的，不是事物的客观特征，而是人类实践的形式。原始的神，和原始的行动一样，局限在非常有限的范围之内。不仅每种行业都各有其特殊的神，而且这一活动的整体的每一阶段也都成了某个独立的神或怪的领地，由它辖治着这块精确划定的活动范围。罗马的亚维勒教士在为砍伐由狄亚女神司掌的圣林树木而举行的仪式上，将砍伐活动依次再划分为若干各别的行动；从事每项行动时都要分别祈求专门的神：砍伐要祈

求佛伦达神，去枝要祈求柯木伦达神，断截要祈求柯林昆达神，烧叶要祈求亚都伦达神。[18] 相同的现象也可在未开化语言中发见；这些语言往往把一个行动划分为若干子行动，并且不在一个词之下理解完整的行动，而是用不同的动词分别指称每一个子行动，仿佛非把一个观念分为若干块碎片才能把握它似的。依韦人拥有如此众多的"瞬息神"和"专职神"，而他们的语言也有如此明显的独特性，这恐怕不单单是一种偶然情况。[19] 而且，即使语言和神话两者都已远远超乎受感觉限制的瞬时直觉之上，即使它们都早已打破了最初的桎梏，它们也还是要长期地不可分割地缠结在一起。实际上，它们的联系如此紧密，因而不可能根据经验材料就能确定哪一个在向一般性表述和一般性概念的发展中居于领先地位，哪一个只是在步后尘。在其著作中就哲学意蕴而言最重要的一章中，乌西诺力图证明语言中全部的普通语词都必得经历某种神话阶段。乌西诺认为，在印欧语系诸语言中，抽象概念通常由阴性名词所指称，带有阴性词尾-a(-η)；这一事实证明，这种阴性形式所表达的观念最初并不是作为抽象物而形成的，而是作为**女神**被理解和感受的。

乌西诺接着问道：

> 是φ6βσs(恐吓)还是σφ6βos(害怕)，是神的意象还是状态在先，对于这个问题难道还会有什么疑问吗？为什么要把"状态"指称为某种阳性的东西，而不像τəseos那样是中性的呢？创造这个词的最初灵感一定是被某种活着的人格化存在，被"令人惊恐者"或"恐慌制造者"之类的观念激起的：在这个据称是抽象词的无数应用例子中，该存在不断现身：令人惊恐者向我偷偷袭来，或向我猛攻过来！

所有阴性化抽象概念的创造一定也经历了同样的过程。阴性形容词只有在它指称一个阴性人格之后才变成了抽象概念；而在原始时期，除了女神之外这一人格不可能被设想为其它任何形式。（第375页）

但是，语言学和宗教学不是也表现出了某种逆向过程的迹象吗？难道我们不可以假想，譬如说，屈折式语言所具有的那种赋予名词以特殊词性的方式或许影响了神话—宗教想像的概念过程，迫使它们就范于这种方式吗？再者，在那些其语言不区分词性而是采取其它更复杂的分类原则的民族中，神话和宗教的领域也相应显示出完全不同的结构——它不是按照人格化的神性力量表象存在的不同阶段，而是根据图腾的群和类赋予存在以秩序：难道我们可以把这一现象看作是偶然情况吗？固然，在这里，我们将满足于仅只是提出这一问题，它的解答有待于详尽的科学研究方能完成。然而，无论结论如何，这一点是明确无误的：神话和语言在思维由瞬息经验向持久概念，由感觉表象向系统表述演变的过程中起着相似的作用，它们各自的功能是互为条件的。它们相互作用，共同为伟大的综合准备土壤。而从这些综合中就涌现出了我们心智的创造物——统一的宇宙视象。

4. 语词魔力

至此，我们一直在寻求语言概念过程和神话概念过程的共同根源；现在又出现了一个问题：这种关系是以怎样一种方式在由语言和神话所给定的"世界"结构中折射出来的呢？这里，我们遇到了一个适用于所有的符号形式，并从根本上影响了这些符号形式之演化的规律。没有哪一种符号形式从一开始就以各别的、独立可识的形式出现；相反，每一种符号形式最初都必定是从一个共同的神话母体中解脱出来的。全部精神内容，无论它们多么真实地表现出各别的系统化国度以及各自的"原则"，实际上无一例外地都是因其以此种方式产生并获得了基础，从而才为我们所认识的。理论的、实践的和审美的意识，语言的和道德的世界，共同体和国家的基本形态——所有这些最初都和神话—宗教的概念过程牢牢地联结在一起。这一联系如此之紧密，以致一旦出现裂痕，整个精神世界似乎就会面临瓦解和崩溃的威胁；这一联系如此之要紧，以致一旦个别的形式从原始的整体中脱颖而出并由此在那尚未分化的背景上呈现出自己的特性，这些形式似乎就会拔去自己的根，就会丧失若干原初的本性。只是到了后来，这些各别的形式才逐渐表明：这种自我的强行切入是自我发展的一部分；否定中即包含了新的肯定的胚芽；分离本身成为新的联系的起点，而新联系则以

与原题无关的假说为其基础。

语言意识和神话—宗教意识之间的原初联系主要在下面这个事实中得到表现：所有的言语结构同时也作为赋有神话力量的神话实体而出现；语词(逻各斯)实际上成为一种首要的力，全部"存在"(Being)与"作为"(doing)皆源出于此。在所有神话的宇宙起源说，无论追根溯源到多远多深，都无一例外地可以发见语词(逻各斯)至高无上的地位。普罗斯在尤多多印地安人那里搜集到的文献中，有一篇他认为与《约翰福音》的起首一段颇为相似，他的译文也确实与之完全吻合："天之初，语词给予天父以其初"。[20]当然，无论这一偶合多么惊人地相似，也不会有任何人会因此而论证在这个原始的创世说与圣·保罗的思辨之间有任何直接的联系，哪怕是在实际内容上有任何类似之处。然而，这却向我们提出了一个问题，它指出了一种事实：必定存在着某种间接的联系，这种联系渗透在下至神话—宗教思维最原始的探索、上至其最高产物的整个领域之内，而神话—宗教思维似乎业已经由这些最高产物而进入了纯粹思辨的国度。

只要我们能够摆脱仅止对这些语词崇拜的例证(诸宗教的历史总是源源不断地揭示出这类例证)作一些内容间的类比研究，而去进一步研究它们共同的形式，那么，我们就可以更精确地洞察语言和神话间这种联系的基础。必定存在着某种特殊的，本质上不发生变化的功能；它赋予语词(逻各斯)以超乎寻常之上的宗教性质，从一开始就把语词高抬至宗教这"神圣"的领域。在几乎所有伟大的文化宗教的创世说中，语词总是与至尊的创世主结成联盟一道出现的；要么它是主使用的工具，要么它就是第一源泉——主本人，像所有其它的"存在"和"存在"

的序列一样，都是从这个源泉中衍生出来的。思想及其言语表达通常被直接认作是浑然一体的；因为思维着的心智与说话的舌头本质上是连在一起的。因而，在一份埃及神学的最早记载里，“心与舌”这首要的力量就被归结为创世神普塔(Ptah)的属性，普塔凭借这一力量创造并辖治所有的神和人，所有的动物，以至所有的有生命的东西。万物皆通过他的心之思想和他的舌之命令而得以存在；所有肉体的和精神的存在，护卫灵“Ka”① 的存在和事物的属性，无一不是起源于这两样东西。这里，的确像某些学者指出的那样，远在基督教纪元数千年之前，人们便有了这样一种观念：上帝是一种精神的“存在”，他先**思想**世界而后**创造**世界，而**语词**则是他用来表达思想的手段和创造世界的工具。[21] 并且，正如全部物理的和心理的“存在”皆备于他一身一样，全部伦理关系和整个道德世界也尽存其中。

那些本质上以某种基本的伦理冲突，即善恶二元论为其世界图景和宇宙起源说之基础的宗教，都把口说的语词尊奉为首要的力量；唯有凭借它的媒介，“混沌”才得以转变为一个伦理一宗教的“宇宙”。按照《波斯古经·神歌》(波西人② 的宇宙发生说和宇宙结构说)，善与恶两种力量，即阿胡拉·玛兹达(Ahura Mazda——光明、主宰之神)和安格拉·曼纽(Angra Mainyu—黑暗、邪恶之神)之间的战争以阿胡达·玛兹达念诵《祷文》(Ahuna Vairya)中的言词开始：

① 古埃及人相信的人生而有之的“灵体”，是各个人的护卫者。人活着时，附于人体；死后继续附于其尸体或雕像。——中译注

② 波西人，移居印度的伊朗人。七世纪，阿拉伯人征服波斯(伊朗)后，一部分琐罗亚斯德教徒(亦称袄教徒、拜火教徒)因不愿改信伊斯兰教而迁居印度。绝大部分仍保持原宗教和习俗。——中译注

他念诵了二十一字祷文。结局、他的胜利、安格拉·曼纽的无能、魔窟的陷落、复活及来世、反对永恒善世的结束——他向安格拉·曼纽宣示了这一切。……这段祷文念到三分之一：安格拉·曼纽蜷缩一团，惊恐不已；念到三分之二：安格拉·曼纽跪伏于地；全部念完：安格拉·曼纽已魂不附体，无力诅咒阿胡拉·玛兹达所造之物。此后逾三千余年，安格拉·曼纽尽魂不守舍，一直处于此等境地。[22]

这里，又一次是祷告的语词先于实际的创世，并且保护着这一过程免遭恶神的破坏。同样，在印度，我们也发现口说的语词(Vāc)甚至高于神本身的力量。

众神皆凭附口说的语词，万兽和人也无一例外；世间造物皆存于语词之中，……语词乃不灭之物，天道之长子，《吠陀》之母，神界之脐。[23]

语词(逻各斯)在起源上居于首，因而在力量上也位于尊。与其说它是神本身，倒不如说它是神的名称，因为神名似乎才是效能的真正源泉。[24]一个知道神的名称的人，甚至会被赋予支配该神的存在和意志的力量。一个大家熟悉的埃及传说讲述了伟大的女巫师伊希丝①如何巧妙地劝使太阳神赫亚(Ra)说出他的名称，又如何由掌握他的名称进而控制了他及其他诸神。[25]埃及宗教，在其历史的每个阶段上，还以其它许多种

① 伊希丝(Isis)，古埃及最受爱戴的女神，是温柔之妻的象征，曾被地中海沿岸各国尊奉为"最高女神"。——中译注

方式一再地显示出这种对名称的至尊地位及寓于其中的魔力的信仰。[26] 埃及国王的涂油仪式一丝不苟地遵从着将神的若干名称移往法老身上的定规，其中每个名称显示一种专门的属性，一种新的力量。[27]

不仅如此，这一动机还对埃及人有关灵魂及其不朽性的教义起着决定性的作用。死者的灵魂在踏上去往死亡国度的路途之际，不仅必须得到一些物质财产，诸如食物和衣物等，还必须配备上某种具有魔力的东西；这主要是那些来世之国的守门人的名称，因为只有知道了这些名称，才能叩开死神之国的大门。甚至连运送死者的渡船，以及船上的部件如舵、帆等等，也都要求死者按照正确的名称称呼它们；唯此，死者才能让它们愿意出力，把他摆渡到目的地。[28]

如果我们不是从客观的而是从主观的角度去看，语词与其指称物之间的同一性就会变得更加明显。在神话思维中，甚至一个人的自我，即他的自身和人格，也是与其名称不可分割地联系着的。这里，名称从来就不单单是一个符号，而是名称的负载者个人属性的一部分；这一属性必须小心翼翼地加以保护，它的使用必须排他地审慎地仅只归属于名称负载者本人。有时，它不单单只是他的名称，并且还是其它某种东西的言语指称，因此被看作是某种物质财产，是有可能被他人获得或攫取的东西。哥白伦茨的哥渥吉在其语言学著作中曾提及公元前三世纪一位中国皇帝的诏书，其中使用了一个第一人称的代词，于是，这个原来一直是任何人都可以使用的代词，从此便只归属皇帝一人了。[29] 名称，当它被视为一种真正的实体存在，视为构成其负载者整体的一部分时，它的地位甚至多多少少要高于附属性私人财产。这样，名称本身便与灵魂、肉体同属一列了。

据说爱斯基摩人就认为人是由三种元素组成的——肉体、灵魂和名称。[30] 在埃及，我们也发现有类似的概念：那里，人的肉身据认为一方面有护卫灵或"另身"陪伴着，另一方面又由其名称——作为一种精神上的护卫灵所伴随。并且，在所有三种元素中，恰恰是最后提及的名称越来越成为某人"自我"的表现，越来越成为他"人格"的表现。[31] 甚至在较之发达得多的文化中，也照样可以感受到名称与人格间的这种联系，当"法人"(Legal Person)概念在罗马法中正式出现，某些实际臣民随之被剥夺了法人地位时，这些臣民同时也被剥夺了拥有一个专有名称的法定权利。在罗马法的治下，奴隶是没有法律名称的，因为一个奴隶是不能作为一个法人而行使其职能的。[32]

同样，在其它地方，名称的单一无二性也不仅是名称负载者之单一无二性的标志，而且实际上就构成了此人的单一无二性：正是名称首先使人成其为个体的。见不到语言的这种区别性的地方，也就是此人的人格轮廓消没之处。在亚尔噶阡印地安人部落里，一个人的名称若与另一人的相同，他就会被看成是那个人的另一个自我，他的"另一个我"。[33] 按照那里的习俗，如果一个孩童取了他祖父的名称，这就表示祖父复活了，在孙子身上再生了。一当孩子落地，哪位过世的祖先在他身上再生了这个问题便接踵而至：只有当祭司确定了是哪一位先祖再生了，才能履行婴儿取得那位先祖名称的仪式。[34]

此外，神话意识非但不把人格看作是某种固定不变的东西，相反，它把人一生中的每个阶段都视为一个新的人格，一个新的自我；而人格的这种变化首先就是在其名称经历的变化中表现出来。随着青春期的来临，男孩子会获得一个新的名称，因为，经过具有魔法的成年仪式，他就不再是一个孩子，而是再

生为一个男子汉了，他的某位先祖在他身上再生了。[35] 在其它情况下，名称的变化有时可以保护某人免遭即将临头的危害；只要这人采纳一个不同的自我就可以逃离危险，因为另一自我的形态会使该人变得无法辨识。在依韦部族中流行着这样一种习俗：人们给孩童，尤其是那些兄弟姊妹中有人夭折的孩童另外起一个附有恫吓意味，或能赋予这些孩童以某种非人属性的名称；他们认为，这样一来，死神要么被吓跑，要么上当受骗，于是就会放过他们，仿佛他们根本就不是人了。[36] 同样，一个带罪潜逃或犯有血罪的人有时也会改变他的名称，因为依照同理，这样一来死神或许也就不会发现他了。甚至在希腊文化中，也仍然保留着这种改换名称的习俗及其神话动机。[37] 实际上，这种情形相当普遍地存在着：一个人的存在和生命如此紧密地与其名称联系着，只要这一名称保存下来，只要还有人提及它，人们就会觉得该名称的负载者仍旧在场，还在直接地活动着。任何时候都可以"请求"死者给予实际的帮助，只要生者现在还能说出死者的名称。众所周知，对于这类灵魂现身造访的恐惧致使许多野蛮部族不仅避免提及死者——因为死者的名称已成为禁忌，甚至还避免念出任何与死者名称半谐音的字眼。譬如，时常出现这种情况：如果一个故者的名称与某类动物的相同，这类动物就会因此得到另一个名称，以免在说起这类动物时不经意地提及死者的名称。[38] 在许多情况下，此种完全出自神话动机的程序极大地影响到语汇，并在很大程度上改变了语汇。[39] 并且，一种神性存在的力量扩展得越远，他所包含的神话潜力和"意蕴"越大，其名称的影响范围也就越广。因此，"隐秘"这条规则首先适用于神的名称；因为，一旦提及神的名称，便可立即释放出神身上固有的全部能量。[40]

再说一遍，这里我们面对的是一个首要的基本动机；尽管这个动机植根于神话思维和情感的最深层，但它甚至在最高的宗教表述中也保存了自身。在《〈圣经·旧约〉中上帝名称的估价及其宗教史基础》一书中，吉斯布莱希特(Giesbrecht)考证了贯穿《旧约》全书的这一动机：它的起源、范围及其发展。但是，〔不光是犹太教徒，〕早期基督徒也完全是在这一观念的魔法下缓慢而吃力地向前走着。

狄特里奇(Dietrich)在《密特拉教的崇拜仪式》一书中写道：

名称的功用在于代理其承受者。提及名称或许就等于呼唤其人入世；名称因其是一种真实的力量而受到畏惧；人们追求对名称的知识，因为能说出名称便可赋予知者支配这一力量的能力——所有这些事实清楚地表明了，当早期基督徒说"以上帝的名义"而非"以上帝"，或说"以基督的名义"而非"以基督"的时候，他们感受到的和试图表达的是些什么——因此，我们就可理解诸如"以上帝的名义起誓"而非"以上帝起誓"这样一些表达式；在洗礼盆上念出上帝的名称，上帝之名由此便据有并弥漫盆中之水，从而使新入教者实实在在地浸没在上帝的名义之中。宗教礼拜聚会的仪式从念诵"以上帝的名义"开始，在当时认为，这样一来聚会就在上帝名称的效能范围之内举行了，而不论这一短语具有多少比喻的或仪式的意味。"哪里有两人或三人**以我的名义**聚在一处，我便在他们中间了"(《马太福音》第二十八章，二十节)。这句话无非意味着"无论何处，只要他们在聚会上念出我的名字，我就会真的在场"。"浸没在

你的名义之中"这句话曾经有过较之若干教派及其教义对它的诠释所能猜测到的具体得多的含义。[41]

同样，"专职神"也只是在其名称派定给它的特殊领域内生存和活动。因此，无论是什么人，只要他确实想得到该神的保护和帮助，他就必须确实进入他的领地，亦即是说，必须"正确"地称呼其名。这就解释了为什么在希腊、罗马时期的祷告文及一般宗教言论中会出现特殊用语法——固定用语的种种转折表示若干神名间的转换，以此排除因错念合适的基本名称而引起的危险。就希腊人而言，柏拉图《克拉底鲁篇》中著名的一段为我们记录下了这种实践；[42]在罗马，这一实践产生出一个固定的公式；按照这一公式，与神的性质和意志的诸方面相对应的各种祈神用语由"要么——要么"、"或者——或者"之类的套话分隔开。[43]这种已成套话的称呼公式每次必定重复；因为祭神的每个动作，向神发出的每个请求，只是在按照合适的名称祈求神时，才会引起他的注意。因而，正确呼名之术在罗马得以发展成为僧侣的一种技能，产生出维护高僧团辖治所必需的尊严。[44]

但是，让我们就此止步；因为我们的意图不在搜集神学和民俗学的资料，而是要阐明和界定这些资料所提出的问题。我们已经发现，语言诸要素与宗教和神话的概念形式之间是相互交织，相互交错的；这种复杂情况绝非出于偶然；它一定植根于语言和神话所共有的某种特性。一些学者力图证明，这种密切关系基于言词，特别是口说命令所具有的那种暗示力量，原始人据信尤其受这种力量的支配；在这些学者看来，全部言语发声对处于神话阶段的意识所具有的那种魔法般或魔鬼般力量

无非是那一次经验的客观化产物而已。但是，这种经验的和实用的狭隘基础，这种个人或社会经验的个别细节不足以佐证语言和神话概念过程中的主要基本事实。我们越来越清楚地看到，我们面临着这样一个问题：语言和神话之间确实存在着的这种内容上的密切关系，是否真的不能用最现成的材料——二者演化的共同形式，从二者最初的无意识阶段伊始就一直在支配着语言表达和神话想像的条件——来加以说明。我们业已发现，这些条件是由一种与推演式的理论思维背道而驰的把握(apprehension)所决定的。前者趋于扩张、暗示、和系统化的联系；后者则趋于凝集、叠缩、和分别的特征描绘。在推演性思维中，特殊现象被联系到存在和过程的整体结构上；特殊现象被越来越紧、越来越精确地固定在那个整体上。而在神话的概念过程中，事物并不是被理解为它们间接意味的东西，而是被看作它们直接的呈现；事物被看作纯粹的显现，并在想像中得以具相。显而易见，这样一种实在化必然会在对待口说的语词及其力量和内容的问题上，导致一种全然不同于推演式思维的态度。对于理论思维来说，语词本质上是为观念作用的这样一种基本目的而服务的工具：在一给定现象和其它与之“相似”或按某种协调规律与之关联的现象之间建立起联系。推演性思维的意义即完全在于这种功能。在这个意义上，语词本质上是某种设想的东西，是一个“记号”或符号，其对象也不是实在的实体，而是语词建立起的关系。好比说，语词作为另一种秩序的现象，作为一种新的精神维度的现象介乎实际的特殊印象之间；并且，正是由于这种中介地位，由于这种远离直接材料的状况，语词方得以自由自在地往来于特别对象之间，将它们彼此联系起来。

而在神话概念的国度里则必然缺少这种构成语词的逻辑本

性之内核的自由理想性。在这一领域内，除了那些具有可触可感的实在性的给定之物，别无其它任何东西具有含义或存在。这里没有什么"所指关系"(reference)和"意义"(meaning)；心智所关注的每一项意识内容都被直接"翻译"成具有实际在场性和效应性的术语。这里，思维不是以一种自由观照的态度面对其材料，不是力图理解这些材料的结构和它们成系统的联系，也不是分析这些材料的作用和功能，相反，它只是为一个整体印象摄迷住了。这种运思并不发展给定的经验内容，并不站在那个有利的制高点上前后寻找什么"原因"与"结果"，相反，它只是满足于接受单纯的现存之物。当康德把"实在"界定为任何遵循一般规律从而在"经验联系"中占据一席之地的经验直觉内容时，他是依照推演性思维的标准给实在概念下了一个彻底的定义。但是，神话的观念作用和语言的原初概念过程却全然不知这种所谓的"经验整体"为何物。它们的功能，如同我们所见，毋宁说是一个几乎剧烈的分划与个别化的过程。唯有当这个强烈的个别化过程完成，当直接的直觉凝集于或说还原为一点之际，神话或语言的形式才会出现，语词或瞬息神才会被创造出来。并且，这种独特的起源还决定了语言和神话共同的精神内容的类型；因为，当理解过程不是以内容的扩张、延伸和普遍化为其目的，而是以内容的最高度强化为宗旨时，这一事实不可能不影响到人类的意识。在如此着迷的心智面前，所有其它事物都消失了；所有把具体材料和系统化了的经验整体联接在一起的桥梁都断裂了；唯有现时此刻的实在，按照神话或语言所强化所具形的样子，注满了整个的主观领域。经验的这一个内容一定是实际统治了整个的经验世界。在它旁边抑或在它之外，不存在任何可以用来衡量它或与它比较的东西；它的

在场即构成了全部存在的总和。此时，指称该思想内容的语词并不是一个单纯的约定俗成的符号；它汇入其对象，与之结成一个不可分割的同一体。意识经验并非单纯地与语词结合为一体，而是被语词所吞没了。因此，凡被名称所固定的东西，不但是实在的，而且就是实在。"符号"和"意义"之间的势能转化了；在原来多多少少是充分的"表达"的地方，现在我们发现了"意象"和"对象"之间、名字和事物之间的一种同一的关系，一种全然合一的关系。

我们还可以从另一角度观察并解释口说的语词所经历的这种实体化过程，因为，同类的实体化或质变也同样发生在心智创造活动的其它领域。的确，它似乎是所有无意识观念作用的典型过程。全部的文化劳动，不论是技术性的抑或是纯智力性的，都是通过从人与环境的直接关系渐次转变为一种间接关系而发展的。起初，紧接感官冲动之后的即是冲动的满足；但是，在意志与其对象之间逐渐嵌入愈来愈多起中介作用的术语。仿佛为了达到其目的，意志反倒非得离开目的，而不是直接朝目的前进不可；不是以几近身不由已的简单反应将对象摄于近前，而是要求分解区分行为，覆盖更大范围内的对象，以便最后所有这些分解了的动作运用各种"手段"，通力实现预想的目的。

在技术发展领域内，这一不断增长的中介作用可在工具的发明及运用中见到。但在这里，我们可以再次观察到：从人一开始使用工具，他就从未把工具看作是人造的东西，看作是人是其公认制造者的物件；相反，工具被当作一种因其自身而在的存在，赋有着自身的力量；工具不受人的意志支配，反倒成为人受其意志支配的神或鬼——人感到自己依赖于它，于是就以种种具有宗教崇拜性质的礼仪崇拜它。在原始时代，斧头和

锤子似乎尤其获得过这种宗教意蕴；[45] 对其它工具，诸如锄头、鱼钩、矛或剑的崇拜至今尚可在未开化部族中发见。在依韦部族中，铁匠使用的锤子被看作是一位强有力的神，依韦人崇拜它并向它奉献牺牲。[46] 甚至在希腊宗教和希腊文学中，引发这种崇拜的情感也时常得到直接的表达。乌西诺曾援引埃斯库勒斯《七将攻忒拜》剧中的一段作为一例。其中帕耳忒诺派耳斯指剑起誓，要摧毁忒拜城，帕氏之崇敬他的剑甚至达到高"于神之上，〔高〕于他自己的眼睛"的地步。"生命和胜利取决于方向和力量，也取决于武器的善良意志；这种情感在战斗的危急关口不可遏止地涌上心头；祷告并非祈求某位远方的神来指挥这手中的武器——武器本身就是神，就是援者和救者。"[47]

由此可见，工具从未被看成是人制造的东西，某种想到而后制造出来的东西；相反，工具被视为某种"天赐之物"。工具并非起源于人自身，而是起源于某种"文化英雄"；这个英雄要么是神，要么是兽。将全部的文化价值都归功于"救世主"的观念如此普遍，以至总是有人一再试图在这一观念中发现上帝概念的本质和起源。[48] 这里，我们面对着神话思维的另一个特征，它使神话运思截然区别于"推演式"或理论的反思方式。后者以如下事实为特征：即使在显然是直接"给定"的材料中，推演性反思也会辨识出某种思维创造的成分，并强调这一主动性成分。即便是在事实中，它也要揭示出思维概念公式的某种性质；即便是在纯粹的感觉材料中，它也要找出制作这些材料的"思维自发性"的影响——然而，当逻辑反思趋于以这种方式将全部接受性转化为自发性时，神话的概念过程却表现出恰恰相反的趋向，亦即是说，神话概念趋于将全部自发性活动都看作

是接受性活动，把人类的全部成就都看作是赐来之物。不仅文化的所有技术性工具如此，而且文化的智力工具也是如此。因为这两类工具之间本无明显的界限，只有着并不固定的区分。即使是纯精神的财富和成就，譬如人类语言的字词，最初也完全是在人类的肉体存在和物理支柱的范围之内设想形成的。普罗斯记载过：按照科拉印地安人和尤多多印地安人的说法，"族主"创造了人和自然；但创世之后，他就不再直接干预事件的进程了。代替这种亲身干预，他赐给人他的"语词"，即对他的崇拜和宗教仪式，这样人们就可以支配自然，获取为本部族幸福和繁衍所必需的一切。如若没有这种与始俱来的魔法，人们就完全无法维系生存，因为大自然不会生出任何东西来回报人的劳动。[49] 谢基诺人也普遍相信，狩猎或捕鱼之所以会成功主要是由于使用了某种语词，亦即运用了合宜的魔法公式。[50]

人类的心智不得不经过漫长的演化过程，才能从原来那种信仰蕴含在语词（逻各斯）中的物理—魔法力量的处境达于认识其精神力量的境界。的确，正是语词，正是语言，才真正向人揭示出较之任何自然客体的世界更接近于他的这个世界；正是语词，正是语言，才真正比物理本性更直接地触动了他的幸福与悲哀。因为，正是语言使得人在社团中的存在成为可能；而只有在社会中，在与"你"的关系之中，人的主体性才能称自己为"我"。然而，创造性的活动，即使是它正在运行的时候，也不是作为本身而被认识的；这种精神活动的全部能量统统都被外射到其结果之中，仿佛被束缚在对象之中，仿佛只有通过反思才能把它从这个对象之中解放出来。这里，如同工具和仪器的情形一样，全部自发性都被感知为接受性，全部创造性都被感知为存在，主观性的每一产物也同样被感知为实体性。然而，语

词的这种实体化对于人类心灵活动的发展来说有着极其重要的意义。因为，它是语言中固有的精神力量得以从中被理解的第一种形式；语词首先必须以神话的方式被设想为一种实体性的存在和力量，而后才能被理解为一种理想的工具，一种心智的求知原则，一种精神实在的建构与发展中的基本功能。

5. 宗教思想的连续阶段

按照乌西诺的说法，就宗教概念的起源而言，我们所能上溯到的最底层是所谓“瞬息神”的层次，他以此来称呼那些出于危急关口的需要或特殊情感而诞生的意象。这些意象源出于神话—宗教幻觉的激动情状，并且仍旧带着原始不定性和自由性的痕迹。不过，自乌西诺的论著发表以来三十年间里，民族学和比较宗教学提供给我们的新发现似乎使得我们能够向前再迈进一步。还在乌西诺的著作出版前几年，一位名叫考德林顿(Codrington)的英国传教士就发表了一部题为《美拉尼西亚人：其人类学和民俗学之究考》的著作。这部论著因提出了一个非常重要的概念而大大丰富了宗教史学。考德林顿表明，整个美拉尼西亚宗教的根基是一种“超自然强力”的概念；这个超自然的强力渗透在万物万事之中，它可以时而在物体中露面，时而在人身上显现，但从不排他地固着在任何单个的个别的主体或客体之中，据之为其居所，相反，它可以从一处传导至另一处，从一物传导至另一物，从一人传导至另一人。由此看来，整个事物的存在和人类的活动似乎可以说都被围在一个神话的“力场”之内，都被裹在一个潜力的氛围之中；这个“力”渗透万物，可以凝集的形式在某些脱离了日常事物范围的超常物体中，或在具有特殊天赋的人，例如出众的武士、祭司或巫师身上显

露出来。然而，这种世界观的核心，亦即考德林顿在美拉尼西亚人中发现的“玛纳”(超自然强力)的核心，并不是此类具有特殊具体形相的观念，而是忽而以这种形式出现、忽而以那种形式露面，时而进入这个物体，时而又进入另一个物体的某种一般性“强力”的概念；它是一种既因其“神性”而受到尊崇又因其包含的危险而受到畏惧的力量。因为，在肯定的意义上作为“玛纳”而设想出来的这种力量同时也作为“塔布”(禁忌)力量而具有否定的一面。神性潜力的每一次显灵，无论它被赐给人还是物，赐给有生命的还是无生命的，都无一例外地降临在“俗界”之外，都无一例外地属于一个特殊的存在范围，而这个特殊的存在范围则是必须以固定的界限和各种保护措施与普通的和世俗的范围区别开的。[51]

自考德林顿的最初发现以来，民族学一直在继续追溯这些概念在世界各地的传播状况。一些与“玛纳”意义完全吻合的语词不仅可在南太平洋岛民中发见，并且还可在众多美洲印地安部落中以及澳大利亚和非洲等地找到。与“玛纳”概念完全相同的，一种普遍的、本质上尚未区分的强力的概念可在阿尔昆金族的“玛尼图”(manitu)，在苏兹族的“瓦肯达”(wakanda)，在易洛魁族的“奥兰达”(orenda)，以及非洲诸宗教中找到。基于这样一些观察结果，民族学和比较宗教学的研究者们大多趋于认为，这一概念不单单是一种普遍的现象，而是神话意识的一个专门范畴。所谓“塔布—玛纳公式”被视为“最低限度的宗教定义”，亦即是说，这个公式表达了构成宗教生命本身之本质的不可或缺的条件之一，并且还表象我们所知的宗教生命之最低层次的那种区分。

的确，就对这一公式，以及对玛纳概念与其对等物的恰当

解释而言，民族学家尚未取得一致的意见。实际上，他们作出的若干种翻译和尝试性说明是彼此矛盾，大相径庭的。“前灵魂”论与“灵魂”论交替并用；视“玛纳”为某种物质的东西的说法与强调其动力性质从而把它看作纯粹是一种力的说法相互对峙。[52]然而，这种意见相左的情形或许反倒能使我们更加接近“玛纳”概念的实际含义：因为这表明，对于我们关于存在和事变的理论观点以及我们发达的宗教情感施加其上的那一大堆区分，“玛纳”概念至今依然是完全不偏不倚的，或许可以说是“中立的”。概观已知材料趋于表明，这种不偏不倚的公正态度恰恰是“玛纳”概念的一个本质特点。我们越是试图“确定”它，也就是说，越是试图用我们的思维所熟悉的区分和矛盾范畴来解释它，我们就会越来越偏离它的真实本性。考德林顿本人最早也最明显地试图描述这一概念的特征，他不仅把它描述为一种超自然的魔力，而且还是一种心智的或“精神”的力量。但这个描述中的问题甚至还在他所列举的例证中就已经显露出来了。这些例证清楚地表明，玛纳概念的内涵和外延与我们所谓的“精神的”观念全无相同之处——无论后者是指某种具有**人格**属性的东西，还是指某种为**有生命的**(以相对于无生命的)性质所规定的东西。[53]因为并非所有有生命的东西，并非所有精神的东西都具有“玛纳”，唯有那出于这种或那种缘故而被赋有了高抬了的超常效力的东西才具有“玛纳”；不仅如此，“玛纳”也可以隶属于那些普普通通的事物，只要这些事物显示出某种能够激发神话想像的罕见形式，并借此超乎于日常经验的范围之上。因而，“玛纳”概念以及与之相关的种种概念似乎并不局限于某一个特殊的**客体**(有生命的抑或无生命的，物理的抑或精神的)领域，相反，我们倒是应该说这些概念表明了某种“特

征"；这个特性可以是最多样的物体和事件的属性，只要这些物体和事件激起了神话的"惊奇感"，从而凸显地站立在日常的、世俗存在的普通背景之上。正如苏德布龙姆(Söderblom)在概括他对玛纳概念所作的详尽而精确的分析之结果时所说的："讨论的语词('玛纳'、'玛尼图'、'奥兰达'，等等)都同时具有冲突的意义，并且被不同地译为'显赫的'、'极强的'、'极巨大的'、'极古老的'、'魔力极强的'、'魔力极精明的'、'超自然的'、'神性的'——或者具有某种实体的意味，如'力量'、'魔力'、'法力'、'命运'、'成功'、'神'、'愉悦'，等等。"[64]

这些与我们的逻辑意义迥然不同的"意义"只有当我们在心理态度的类型中，而不是在概念的内容中寻找时，才会产生出某种同一性来。这不是一个"是什么"的问题，而是一个"如何"的问题；这里关键的因素不是注意的对象，而是指向该对象的注意的类型。"玛纳"及其若干对等物并不指代一个单一的、确定的属性；相反，在它们当中，我们无一例外地发现了一种奇特的、一致的**确定属性的形式**。这一形式确实可以称作原始的神话—宗教属性确定形式，因为它表现出神性借此与凡俗相分离，与日常的，即在宗教意义上无足轻重的实在范围相分隔的那种精神"危机"。通过这一分离过程，宗教经验的对象才可以真正说是产生了，它在其中活动的领域才可以真正说是第一次确立了。至此，我们达到了对于我们的总问题来说是至关紧要的因素：因为我们的本来目的就是要把语言和神话都看作是精神的功能，这些功能并不是从一个由按照固定而精细的"属性"来划分的给定物体组成的世界出发，相反，实际上正是这些功能首先创造出了这个实在的组织并使得属性的设定成为可能。"玛纳"概念以及关联的否定性概念"塔布"则显示出这一建

构过程最初得以实现的方式。

在我们目前正在探讨的这个层次上，神话和宗教的世界尚未取得任何固定的形式，而是以一种可谓“**初生状态**”呈现于我们。从这个事实出发，我们可以洞察“玛纳”这个词(以及这个概念)中那种五彩缤纷、变化无穷的意义游戏。它仿佛在告诫我们，哪怕是想要确定它该划归于哪一种词类都会步步遇到困难。按照我们的思维和说话习惯，最简便的方法就是把它当作一个名词。这就使“玛纳”变成了一个实体，它表象蕴含在个别事物中的全部魔力。它创造出一个统一的现存事物，而又分布在各种各样的存在物或物体之中。不仅如此，既然这个统一体不仅被设想为是现存的，而且还是有生命的和人格化了的，于是，“玛纳”概念就被赋予了我们自己的基本概念“精神”——看一看人们常常是怎样把阿尔昆金人的“玛尼图”或苏兹人的“瓦肯达”解释为不过是他们各自用来指称“伟大精神”的语词，接着就自然而然顺理成章地设定，阿尔昆金人和苏兹人一定是把“伟大精神”当作世界的创造者来崇拜的，看看这些，难道我们不就一目了然了吗?

但是，如若我们更加精确地分析这些语词以及它们的意义，我们是无论如何也不会得出这样的解释来的。这种解释反倒表明，不但任何**人格**存在的范畴远不能真正严格地适用，甚至仅仅具有独立实体性存在的事物这样一个概念也过于僵硬而无法描述这里想要把握的那种转瞬即逝难以捉摸的观念。就因为如此，麦奇(McGee)观察到，就苏兹人的“瓦肯达”而言，传教士的种种说法(按照这些说法“瓦肯达”表现出一种人格的原初存在的概念)是完全不可信的，根本经不起更严谨的语言研究的推敲。

在这些部落中，世界和万物的创造与控制于是被归结于"瓦肯达"(这一术语在各部落间略有变化)，正如在阿尔昆金诸部落中全能被归结于"玛尼都"(即"全能的玛尼图")一样；但是，研究却表明"瓦肯达"采取种种不同的形态，与其说它是一个实体，不如说它是一种质。因而在许多部落中，太阳就是"瓦肯达"，——不是特指的"瓦肯达"，也不是某个"瓦肯达"，而就干脆是"瓦肯达"；在这些部落里，月亮也是"瓦肯达"，霹雳、闪电、星辰、风、香柏，以及其它各种东西都是"瓦肯达"；甚至一个男人，特别是巫师也可以是"瓦肯达"或一个"瓦肯达"。此外，这个术语还适用于地上、空中或水下的怪物；据一些"圣贤"说，地面或土地、神话中的冥界、理想中的天国、黑暗等等统统都是"瓦肯达"或"瓦肯达们"。因而，这一专门语词适用于各种实体或观念，并且不加区分地(即不论有无词尾变化地)用作名词或形容词，稍加变化又可用作动词或副词。显然，一个如此变化无常的语词是无法转移到较为高度区别的诸文明语言中去的。同样也很显然，由这个术语所表达的观念也是不确定的，是不能简单地翻译为"精神"，更不能译作什么"伟大精神"；不过我们很容易理解一个不求甚解的研究者，在自己那个确定的精神概念的支配下，受着不熟悉印地安语的障碍，出于对那种晦暗不明的前书写阶段观念作用的无知，或许还被善于骗人的提供消息的本地人或成事不足败事有余的翻译所欺骗，从而很容易地逐渐采纳这种错误的解释并使之流传成为定论。这个语词权且可以译作"神秘"，或许要比译为英语中其它任何一个单个的字眼儿更令人满意些；不过这个译法也还是过于狭窄过于确

定了点儿。按照苏兹印地安人的用法，“瓦肯达”还隐约地附有“能力”、“神圣”、“古老”、“辉煌”、“有生命”、“不朽”以及其它一些字眼儿的意义，但它却不以任何程度的充分性和清晰性表达由这些语词单独或集体地表达的观念。——的确，没有一个长短合宜的英语句子能够公正地表述由“瓦肯达”这个术语所表达的原始观念。〔55〕

根据民族学者和语文学者的发现，班图族诸语言中的“神名”以及它所表现的基本直觉也有着同样的情形。这些语言提供了一种特殊的标准，据此我们可以估价上述民族的概念过程；因为诸班图语言将所有的名词都划分为不同的类，并且还严格地区分了人称名词和非人称名词，因此我们就可以根据“神名”被归在了哪一类中而直接推知它所指代的是哪一种特质。以“穆伦古”(mulungu)一词为例。我们的传教士都以为是我们的“上帝”这个词的对等词，但事实上在东班图方言中它是被归在非人称的名词类中的，它的前缀和其它形式特点与这类名词并无任何区别。当然，这一事实本身是容许有其它解释的；我们可以把这些语言属性看成是堕落的标记，表明宗教意识的某种退化。譬如，罗埃尔(Roehl)在其关于舍巴拉语(Shambala)的语法书中就写道：

作为人格存在的上帝概念在舍巴拉人当中实际上已经丧失了；他们说起上帝就像说起某种非人格的，整个自然界固有的精神一样。“穆伦古”生活在灌木丛里，生活在分别的树上，生活在峭壁上，生活在洞穴里，生活在野兽(狮、蛇、猫)身上，生活在鸟身上，生活在蝗虫身上，等等。

对于这样一种"穆伦古"，在第一类词(人称词)中是不可能有任何地盘的。[56]

但美因霍夫却给出了一种截然相反的解释。他总结了自己从宗教学和语言学的研究角度出发对"穆伦古"概念所作的一次细致分析的结果，其大意是这个语词首先指称祖先精神的**地点**，其次才指称从那个地点释放出来的**力量**。"但这个力量始终是一种幽灵似的东西；它并没有被人格化，相应地在语法上也没有被当作是一个人格实体，只是当外来宗教引入了一种具有人格性质的抬高了的概念之后才改变了这种情况"。[57]这类例子对我们来说极富启发性，因为它们表明我们所处的这个神话概念层次与我们不能随便运用语法范畴，不能随便运用截然区分的语词分类的某个语言概念层次相对应。如果我们想要得到一个与这里正在讨论的神话概念相类似的语言概念，那么很明显，我们必须返回到最原始的**感叹语**层次。[58]阿尔昆金人的"玛尼图"，班图人的"穆伦古"，正是以这种方式而使用的感叹语，它们表示的不是某一样东西，而是一种**印象**，并且还被用来表达对任何一种超乎寻常、奇迹般的、奇异卓绝或令人惊恐的事物的**敬意**。[59]

现在，我们就该明白了，生出这些语言形式的意识层次甚至比产生出所谓"瞬息神"的意识层次还要先行多少！因为瞬息神，尽管他转瞬即逝，毕竟总还是一个个别的、人格的形式，但在这里，神圣或神性，即以突如其来的恐惧或奇迹而扰动了人心的那个东西却依旧带有着完全是非人格的或说是"匿名的"性质。但是，这个无名的"在场"却构成了确定的魔鬼或神性的意象赖以成形的背景。如果说"瞬息神"是由创造性的神话一宗

教意识产生出来的最初的实际形式，那么，这种实际性则是以神话—宗教情感的一般性潜能为其基础的。[60]"神性"领域与"凡俗"领域的划分是任何确定的神体的前提。自我感到仿佛"浸没"在一种神话—宗教的氛围之中，被这个氛围一重重地包裹着，自我现在就生活和活动在这个氛围当中；只需一星火花，一次撞击，自我就立即可以从这个充了电的氛围里创造出神或鬼来。这些魔鬼般存在物的轮廓或许还不清晰，还很隐约——但它们却已表明朝着一个新方向迈出了最初的一步。[61]

正是在这个点上，神话运思改变了方向，从原来的"匿名"阶段转向恰恰相反的"多名"阶段。每一个神都把众多的属性统一于自己一身；这些属性原来分属于各个专职神，现在连这些专职神也都统统集合在一个新的神身上。而他们的后继者却不仅继承了他们的全部属性，并且还继承了他们的所有名称——不是用作他的专门名称，而是用作种种呼唤用语；因为神的名称和他的本性是同一回事。因而，人格神的多名性即是他们存在的一个本质属性。"对于宗教情感来说，一个神的力量是由其名称之后描绘词的多寡表现出来的；多名性是属于更高的人格神序列的前提。"[62]在埃及文献中，伊希丝神是作为"千名之神"，"万名之神"，"万万名之神"而现身的；[63]在《古兰经》里，安拉的神力表现在他的"一百个名称"之中。在美洲土著诸宗教，特别是墨西哥人的宗教里，神名的这种丰富性也可以得到佐证。[64]

由此我们可以说，神的概念实际上是通过语言才真正获得了其最初的具体发展与丰富性的。当它出现在言语夺目的光彩之中时，它才因此不再是一个轮廓和一道阴影。但是，语言本性中固有的一种相反的冲动也在这同一个过程中复苏了；因为

正如言语之具有划分、确定和固定的倾向，它也具有同样强烈的一般化倾向。这样，在语言的引导下，神话心灵最后达到了这样一点：这里，它已不再满足于神的属性和名称的多样性、丰富性和具体充足性，相反，它通过语词的同一性来寻求上帝观念的同一性。即使到了这一步，人的心智也还是不能满足，也还是不肯止步：在这种同一性之外，它还在努力地寻求着一个不为任何特殊显现所囿因而也就不能用任何语词来表达，用任何名称来称呼的“存在”概念。

神话一宗教运思的循环至此便完成了。但是，这个循环的起点与终点并不彼此相似；因为我们是从一个仅只是不定性的领域出发最后才达于一种真正的一般性领域的。“上帝”并没有卷入属性和专有名称那一团纷乱之中，并没有进入现象那快活的万花筒中去，相反，“他”作为一种无属性的东西而与这个世界分隔开了。因为任何一种单纯的“属性”都会限制到它的纯粹性质；“一切规定即是否定”(omnis determinatio est negatio)。在任何时代任何民族中，尤其是神秘主义的仪典总是一再地努力解决这一双重的智力难题：既要在神圣的整体性中，在其最高的内在实在中理解上帝，同时又要规避任何名称或意象的特殊性。因而，全部神秘论都导向一个超越语言的世界，一个缄默的世界。如同爱克哈特大师①写道，上帝是“单纯的基石、寂然的沙漠、单纯的沉默”，因为“这就是他的本性：他是一个本性”。”〔65〕

语言的精神深度和力量惊人地表现在这个事实中：言语本身为它超越自身这最终的一步铺平了道路。这个最困难最奇特

① 爱克哈特(约一二六〇——一三二七)中世纪德意志神秘主义哲学家和神学家。著有《德语讲道集》。——中译注

的境界是由两个以语言为基石的基本概念表象的：一个是"存在"的概念，一个"自我"的概念。两者就其最完全的意蕴而言似乎都属一个相对晚近的语言发展结果；两者在其语法形式中都清楚地表现出言语在表达这些概念时所遇到的种种困难，以及言语是如何只能缓慢地逐渐把握它们的。就存在概念而言，只要稍看一眼**系词**在大多数语言中的发展和词源学上最初的意义，① 就会看到由语言定向的思维如何极其缓慢地才把"being"(存在)和"being-so"(是某某)区分开的。系词的"is"(现在时第三人称)形式几乎无一例外地回返到一个感官上具体的原义；它原先并不表达单纯的生存或存在的一般状态，而是指称显象的某个特殊种类和形态；尤其是在某个地点即空间中某一特殊点上的存在。[66]

当语言的发展将存在概念从某个特殊的生存**形态**的束缚中解放出来时，这时，语言就为神话—宗教思维提供了一种新的手段，一种新的智力工具。批判的或"推演性"思维确实最终发展到了这样一点："存在"的表达成了一种**关系**的表达，用康德的话来说，存在已不再是"某个事物的可能谓词"，因此也就不可能再是上帝的一种属性。但对于并不能辨识这种批判的区别，即令是在其最高境界也仍然是"实体性"的神话思维来说，存在不仅是一个谓词，而且在发展的某个阶段实际上还变成了谓词的谓词(Predicate of Predicates)；它成为人们得以将上帝的全部属性统统归结在一个单一的标题之下的表达方式。在宗教思想史上，只要有寻求神的**同一性**的要求出现，这一要求就会以表达存在的语言方式为其立足之地，并在"存在"这个语词中

① 英语中，Being(存在)也是系词 be 的现在分词和动名词。——中译注

找到其支柱。甚至在希腊哲学中也可以发现宗教思维的这一方向；甚至在色诺芬的著作中我们也发现上帝的同一性是从存在的同一性推导出来并加以证明的。但这种联系绝非只是局限于哲学思辨；在已知最古老的宗教史记载中也可以发现这种联系。在早期埃及文献中，我们遇着了在埃及万神殿上所有的神和兽中的"隐匿着的上帝"这样一种观念，他在铭文中被称作无人知其形态，无人发现过其形象的神。"他对他的造物乃是一个秘密"，"他的名对他的儿女乃是一个秘密"。除了"创世者"和"人与神的造化"之外，唯有一个名称可以适用于他。这个名称就是"纯粹的存在"。他生养而不是被生养，他生育而不是被生育，他即是"存在"，即是万物之中的"常"，万物之中的"存"。因而他"从一开端便常存"，他"从伊始便常在"；现存的万物万事，都是他在之后生成嬗变如此的。[67] 这里，所有分别的、具体的和各别的神名全都化作一个名称：存在；神性从它身上排除了所有特殊的属性，它不能通过任何其它的东西来描述，它的属性只能是它自己。

由此至真正一神论的基本观念只有一步之遥。一俟一直是通过客观世界来寻求并以客观术语来表达的同一体被转化为一种主观的本质，一俟神性的含义不是通过事物的实存而是通过**人格**亦即**自我**的存在而接近，这时，这一步之遥便不复存在了。我们在谈到"存在"之表达方式时所说的那一番话也可以用来谈论"我"(I)这一指称方式：它得要在语言的制作过程中逐渐地找到，得要从具体的、纯感觉的开端中缓慢地一步一步地推导衍伸出来。但是，一旦"我"这个表达方式被创造出来，宗教思维随即就获得了一个新的范畴。于是，宗教语言又一次强行占有了这个新的表达方式，把它用作(仿佛是这样)攀登一个新的

精神高度的阶梯。神通过不停顿地重述"我是……"来显示自我，来显示他那统一的存在的不同侧面——这种"自我表述"的形式起源于埃及和巴比伦；此后在后期阶段中，它逐渐发展为宗教表达的典型的文体形式。〔68〕但直到它排除了其它所有形式之后，这一形式才获得了其最终的形态；这时，神的这个唯一的"名称"也就相应地成了"自我"的名称。当上帝向摩西显示自己时，摩西问他：如若以色列民想要知道是哪一位神委派他到他们中间，他该说哪个名称呢？上帝回答说："我即是我是。因此你要对他们说：'我是'派我到你们中间。"只有通过把客观实存变形为主观的存在，上帝才能真正被高抬至"绝对"的国度，高抬至一种无法用与事物或事物类比的方式来表达的境界。存留下来用以表达这种境界的言语工具就只剩下一些人称代词了："我是他；我是初者，也是终者"，如同《圣经》各先知书中所写的那样。〔69〕

终于，观照的两条思路——一条是假道"存在"概念，一条是假道"自我"概念——在印度思辨中汇而合一了。印度哲学也是从"神圣语词"即"梵"出发的。在《吠陀》经典中，全部存在，甚至众神都要服从"神圣语词"的力量。"梵"统治并引导自然的进程；认识并占有"梵"会给予支配世上万事万物的创始力。起初，它被完全视为一个特殊体，生存的某个特殊阶段受制于它，使用它时，祭司必须严守每一细节，因为甚至是某个音节的丝毫偏差或韵律及格律的任何改变都会使祈祷的潜力化为乌有。但是，从《吠陀》到《奥义书》的发展嬗变向我们表明，"梵"逐渐地从这道魔圈里解放出来，成为涵盖一切无所不包的心智潜力。从特殊事物的本质（这些本质在特殊事物各自的具体指称词中得到表达）出发，人类思想现在达到了包容一切的同一性这一

高度。个别语词的力量，打个比方，被"提炼"到神圣语词本身，亦即"梵"的力量中去了。[70]全部的特殊存在物，每一个似乎各具其自身"本性"的事物都在"梵"中得到了表象；但与此同时，它们又都因这包容性而被剥夺了各自的"本性"。为了表达这种关系，宗教思辨被迫又一次求助于"存在"的概念。为求把握"存在"概念的抽象含义，《奥义书》采用一种弘扬的手法，把"存在"表征为一种更高层次上的潜力。如同柏拉图区别了"ὄντα"(经验事物的世界)与"ὄντωςὄν"(理念的纯粹存在)，我们在《奥义书》中也发现"特殊实存的世界"相对于"作为存在中的存在(satya-sya satyam)的梵"。

这条发展路线随即便与从相反一极出发的另一条路线相遭遇、相渗透了。这另外一条路线就是那种把"自我"，而不是"存在"，视为宗教思维之基调的心智进程。两者趋向于同一个目标；因为"存在"和"自我"，即"梵"和"灵(Atman)"只是在表达方式上而不是在内容上有所区别。"自我"是唯一既不老亦不灭的东西，是唯一不易不朽的东西，因而也就是真正的"绝对"。而由于这最后的一步已经迈出，由于"梵"和"我"已经同一，宗教的思维和思辨也就再一次打破了其最初的束缚，即语言的束缚。语词已经无法再把握和持存这种"主体"和"客体"的同一性了。语言此时在主观和客观之间徘徊不定，从一者跑向另一者，又从另一者跑回到这一者；但这却意味着，甚至是在合二者为一的时候，语言也总是不得不把它们视为分别的观念。而当宗教思辨否认这一区别时，它即是在宣告它已独立于语词的力量和语言的引导了；这样一来，宗教思辨就抵达了先验的领域，不仅语言无法企及，就连概念也要望洋兴叹了。剩给这种"泛同一性"(Pan-Unity)的唯一名称唯一指称就只有否定的表达

方式了。存在即我(Atman)，我被称作“否、否”；在这“非此”之上别无什么更进一步、更高一层的东西。因此，心灵的这一反叛，虽则切断了语言和神话—宗教思维之间的联系，却只是又一次证明了这种联系是多么地结实、多么地紧密；因为一当神话与宗教力图越出语言界限，它们亦即达到了自己创造和构形力量(formative power)的极限。〔71〕

当一八七八年马克斯·米勒发表其《宗教起源与发展讲演集》时，他主要地是依据考德林顿以信函形式寄送给他的有关美拉尼西亚人“玛纳”概念的最初几份报告、米勒用这些报告来论证其宗教哲学的基本论点：即整个宗教都以人类心灵把握“无限”(“Infinite”)的能力为其基础。他说：

> 我认为，伴随着每一个有限的知觉都有一个关于无限的知觉，如果说“知觉”这个字眼儿显得过于强烈，我们不妨说都有一个关于无限的情感或预觉；从第一次触、听、或视的行为伊始，我们就不仅同一个可见的宇宙，而且也同一个不可见的宇宙发生了接触。

于是，“玛纳”一词（他把玛纳解释为“波利尼西亚人用来指称‘无限’的名称”)在米勒看来即是人类关于“无限”的概念在其最原始的阶段可能如是的最早最笨拙的表达方式之一。〔72〕

随着我们日益熟悉“玛纳”概念及其表达方式所隶属的那个神话—宗教领域，环绕在这个语词四周的那个无限性与超感觉性的光环(如同米勒所理解的)也就日益失去其光泽，直至完全被摧毁；〔我们的研究结果〕告诉我们，玛纳“宗教”不仅完全以感官知觉为基础，而且还完全以感官欲望，以绝对是“有限的”

实际旨趣为基础。[73]诚然，米勒的解释也是可能的，但这种可能性只是因为他把“无限”与“不确定”(indeterminate)等同了起来，把“无界限的”与“未确定的”等同了起来。[74]而“玛纳”概念的流动性(这种流动性使得我们几乎无法把握这个概念，或在我们的语言模式中找到与之对等的语词)与哲学或宗教的“无限”概念根本就没有任何关系。正如后者高于任何精确的语言确定的可能性一样，前者则低于语言的固定。语言是在介乎“不确定”和“无限”之间的中间王国中活动的；它改变未确定物的形式，使其成为一个确定的观念，而后将它控制在有限的确定范围之内。因而在神话和宗教概念的领域里存有着属于不同秩序的“不可言传之物”，其一表象着言语表达的下限，另一种则表象言语表达的上限；但在言语表达之本性所划出的这两道界限之间，语言却能够完全自由自在地活动，充分地展现其创造力的全部丰富性和具体例示性。

这里，神话制作心智再一次表现出对其产品与语言现象之间的关系的某种意识，尽管它的特性使它不能以抽象的逻辑术语，而只能以意象来表达这种关系。它改变了伴随着语言之降临一个客观事实之中而出现的精神黎明，把它表征为宇宙发生过程。让·保尔(Jean Paul)在某本书里说过：“依我看来，正如动物在那仿佛是黑压压起伏不定的大海般外部世界中逐波飘泊一样，人也会在外部知觉那如星光般闪烁的广袤性中迷失方向，如若他不能借助语言媒介将那若隐若现的光亮划分为一个个的星宿，从而把整体分解为部分以便于他的意识去理解。”这个过程——即从实存隐约的充分性中脱颖而出，变成一个由清晰的、可由言语确定的诸形式所构成的世界的过程——在神话思维中，以其特有的意象方式被表象为“混沌”与“创世”间的对立。

这里，同样还是言语促成了这种由无特征的存在母体向其形式和组织的过渡。于是，巴比伦—亚述的创世神话就把"混沌"描绘成这样一种世界状况：那时，天界"尚未命名"，地上也没有任何事物有名称。在埃及，创世之前也被称作"没有神存在，也没有物体的名称为人所知的时候"。[75]

当创世之神说出他自己的名称，并凭借寓于那个语词中的力量召唤自己进入存在时，最初的确定的实存就从那不确定的状态之中脱身而出了。这个神即是他自己的因，真正**自己的因**(causa sui)——这一观念以神话的方式表现在神通过其名称的魔法而产生的起源说中。[76]在他之前没有其他的神，也没有其他的神与他并肩而立。"既没有母亲为他造出名称，也没有父亲说出这名称，说：'我生下了他'。"在《死者书》①中，日神"赫亚"(Ra)给予自己以各种名称，也就是说，给予自己以各种特性和能力，因而是他自己的创造者。[77]从这寓于造物主身上的原初言语力量中产生出了其它一切具有实存和确定存在的万事万物；一当造物主开口说话，他就成了诸神和人的诞生之因。[78]

《圣经》的创世说中也有着同样的动机，不过多少有些变化，意义也深化了一些。在《圣经》中，同样也是上帝的语词(话)把光明与黑暗分别开来，创造出天和地。但世间造物的名称却不再由造物主直接赋予，而要等人来指派。上帝创造出地上的走兽和天上的飞禽之后，又把它们带到人那里，看人会怎样称呼它们。于是，"亚当把每一种活的造物称作什么，那就成了它的名。"(《创世记》2：19)在这个命名行为中，人不仅在物理上而且在智力上也据有了尘世——令尘世臣服于他的知识和统治。

① 古代埃及从第十八王朝至罗马时代置于死者坟墓中的一种书册，以法术文句写成，以求死者获得死后幸福。——中译注

这一特色充分显示出纯粹一神教的那种基本特性和精神境界，即——用歌德的话来说——它总是在把人抬高，因为信仰独一无二的上帝使人意识到自己的内心同一性。然而，这种同一性唯有在它以外在的形式，凭借语言和神话的具体结构显现其自身时才能被发现；这种同一性先要在语言和神话中得到体现，而后才能为逻辑反思过程重新获得。

6. 隐喻的力量

上述思考向我们表明，神话思维和语言思维在各个方面都相互交错着；神话王国和语言王国的巨大结构在各自漫长的发展过程中都受着同样一些心理动机的制约和引导。但一个基本的动机至此尚未受到关注，而它却不但能阐明两者间的关系，而且还能为这种关系提供终极的说明。神话和语言受着相同的，至少是相似的演化规律的制约；这一点只有在我们能够发现两者从中诞生的共同根源时才能真正懂得、真正理解。两者的结果，即两者产生出的形式间的相似之处统统指向一种最终的功能的共同性，指向两者借以发挥其功能的原则的共同性。为着认识这一功能并以其抽象的赤裸裸的原样表征这一功能，我们就不能顺着神话和语言前进的方向考察其发展，而必须沿着相反的方向回溯其由来——一直要上溯到这两条同源而分行的路线的发源之处为止。这个共同的中心似乎确实是可以证实的；因为不论语言和神话在内容上有多么大的差异，同样一种心智概念的形式却在两者中相同地作用着。这就是可称作**隐喻式思维**的那种形式。因此，如果我们想要一方面找出语言和神话的世界的同一性，另一方面又找出其差异性，那么，我们就必须从隐喻的性质和意义着手。

人们常常注意到，语言和神话的理智连结点是隐喻；但在

精确地界定这一过程，甚至哪怕是在涉及这一过程可能采取的大致方向时，各种理论便分道扬镳了。人们时而在语言结构中，时而又在神话想象中寻找隐喻的真正源泉；有时它被认作就是言语，后者以其原本就是隐喻的本性生出神话并且是神话的永恒泉源；与之相反，语词的隐喻特性有时又被认作是语言从神话那里继承而来并且永远无条件占有的一份遗产。赫尔德在他那篇论述语言起源的获奖论文中强调了全部语言和命题概念的神话性质：

> 由于整个自然都是发声的；因此，对于人这种具有感觉的造物来说，最自然之事莫过于人生活着、言说着、行动着。某蛮见一树，其盖如巨冠；冠动瑟然作响！定是神首点动无疑！此蛮俯地而拜！纵观感觉人类的历史，那是一张阴晦之网，从**命名之词**衍出，一下子就落入抽象思想！譬如，在北美蛮人眼中，万物皆有生气，万物皆有其智其灵。希腊古人和东方各族亦然，可在他们最古老的词书和语法中见之——正如整个自然在其创造者眼中一样，这些词书和语法就是一座万神之殿！一个充斥生息活动着造物的王国……滚滚风暴、徐徐微风、清清泉水、汤汤大洋——他们的整个神话体系即在这些奇珍异宝之中，即在古代语言的**词与名**中；最初的词书就是这样一座发着声响的万神之殿！〔79〕

浪漫哲人沿循赫尔德指明的道路向前走着；谢林（Schelling）也在语言中见出一个"褪了色的神话体系"，语言以形式的和抽象的区分保存着神话中仍然被视为活生生的、具体的差异

的那些东西。[80] 十九世纪下半叶，特别是亚尔伯特·库恩(A. Kuhn)和马克斯·米勒所尝试的"比较神话学"则走上了一条截然相反的道路。由于该学派采纳了以语言学比较方法为神话学比较方法之基础这样一条方法论原则，语言概念实际上先于神话概念在他们那里已是暗含在其程序之中了。这样一来，神话似乎便是语言的结果。作为全部神话表述之基础的"根本隐喻"("root metaphor")被视为本质上是语言现象，其基本特性有待于研究和理解。而指称词的同音异义现象或半谐音现象则被认为会开辟一条通路，引导人们对神话臆想作出说明。

> 因此，让我们来考虑一下，在我们人类的历史上必然且确实有过这样一个时期：那时，任何超出日常生活的狭隘视野的思想都非得凭借隐喻手段才有可能表达出来，并且这些隐喻那时尚未演变成今天这个样子，也就是说，还不是象我们眼中那样只不过是约定俗成沿袭下来的一些说法罢了，它们仍然半是按照其本来特性，半是按照其改变了的特性而被感受和理解的。……任何一个词，只要它最初被隐喻地使用，现在在使用它时又对它从最初意义到隐喻意义之间所走过的各个步骤没有一个清楚的概念，那么，就会有神话的危险；只要这些步骤被人忘却并被填上一些人为的步骤，那么，我们就有了神话，或者说，(如果我可以这样说的话)我们就有了患病的语言，不论这语言是指宗教的旨趣还是指世俗的兴趣。……通常被称作神话的，不过是所有语言或早或晚总要经历的远为一般的某个阶段上的一小段而已。[81]

在我们对这些格格不入的理论，对这场语言和神话孰先孰后的论争作出任何判定之前，有必要先就隐喻的基本概念作一番严格的考察并给出界说。人们可以取其狭义；所谓狭义，即指这一概念只包括**有意识地**以彼思想内容的名称指代此思想内容，只要彼思想内容在某个方面相似于此思想内容，或多少与之类似。在这种情况下，隐喻即是真正的"移译"或"翻译"；它介于其间的那两个概念是固定的互不依赖的意义；在作为给定的**始端**和**终端**的这两个意义之间发生了概念过程，导致从一端向另一端的转化，从而使一端得以在语义上替代另一端。任何旨在探求这种概念和名词替代过程的发生原因的尝试，任何旨在说明这类隐喻(即有意识地将公认不同的物体划为同一)何以如此广泛而多样的使用的尝试，特别是在就思维和说话的原始形式而作出这番努力时，都会把人引回到神话思维和情感的一种基本态度上去。海因兹·韦尔纳(H·Werner)在其研究隐喻起源的论著中曾令人信服地论证了这种假说：这种特殊的隐喻，即以一种观念迂回表述另一观念的方法，是那些由魔法世界观导致的相当确定的动机所决定的，特别是由某些名称或语词禁忌导致的动机所决定的。[82]

但是，很明显，隐喻的这样一种用法必以观念与其语言关联物都作为确定的量而已经给定了为其先决条件；只有当这些要素本身如此这般地被语言固定住、界定了的时候，它们才能被彼此交换。这种以前此已知的语汇为质料的位移与替代必须与真正的"基本隐喻"("radical metaphor")清楚的区别开，因为真正的"基本隐喻"是神话的以及语言的概念本身得以表述的条件。的确，甚至是最原始的言语发声也要求有一个从某一认知的抑或情感的经验转化为声音的变形过程，亦即转化为一种与该经

验不同的，甚至是全然相对的媒介的过程；恰如最简单的神话形式也唯有凭借使得某一印象脱离日常的、普通的、世俗的领域，并把它高抬至"神性"层次即神话—宗教"意蕴"范围的变形过程方能产生一样。这里所牵涉的就不只是位移了，而是一种真正的"进入到另一个起源之中"；实际上，这不只是向另一个范畴的转化，而是这个范畴本身的创造。

如果有人要问，这两种隐喻当中哪一种产生了另一种——是神话的视点产生了言语中隐喻式表达方式呢，还是相反，神话视点只能在语言基础上产生发展——那么，上述思考则表明，这个问题实在是似是而非。首先，我们在此讨论的并不是"前"与"后"的时间关系，而是语言诸形式和神话诸形式各自之间的逻辑关系，是一种形式怎样制约和确定另一种形式的方式问题。而这种确定方式又只能是作为相互作用才可能设想。语言和神话处于一种原初的不可分解的相互关联之中，它们都从这种关联中显现出来，但只是逐渐地才作为独立的要素显现的。它们是从同一母根上生发出的两根不同的子芽，是由同一种符号表述的冲动引出的两种不同的形式，它们产生于同一种基本的心理活动，即简单的感觉经验的凝集与升华。在言语的言响单位和神话的原始形象中，同一种内心过程实现了自身：语言和神话都是内在张力的转化渠道，是以确定的客观的形式和形象对主观的冲动和激动情状的表象。正如乌西诺强调指出的：

一个事物的名称决不是由任何意志力所决定的。人们并不是发明出什么任意的声音复合体，好把这个复合体作为某个客体的记号输引进来，就像人们制作出一个标志那样。某个客体在外部世界显现自身，它引起的精神激动就

为它的命名提供了场合和手段。感官印象是自我与非我遭遇时所接受的东西，其中最活泼最可爱的印象自然要寻求言语的表达；它们就是说话的大众试图为事物分别命名的一块块基石。[83]

这种起源说在每一点上都与"瞬息神"的起源说完全吻合。同样，只要我们上溯语言和神话的隐喻直至找到它们的共同根源；只要我们在那种构成全部语言以及神话—宗教表述之基础的独特的感官经验的聚集或"强化"过程中去寻找，那么，语言和神话隐喻的意蕴就会各显其身，体现在它们之中的精神力量就可以得到恰如其分的理解。

如果我们再一次从理论的或"推演式"概念所表现出的悬殊差别出发，那么，我们将发现逻辑的(推演性的)和神话—语言的概念发展各自所循的不同**方向**同样也可以在它们的若干**结果**中清楚地见出。前者(逻辑的概念发展)从某个个别的单一知觉开始，我们把这一知觉放入越来越多的关系中去观察它，这样就扩展了它，携它超越了其最初的界限。这里所牵涉的智理过程是一个**综合性增补**过程，亦即将单个的事例结合到整体之中并使之在整体中完满的过程。但在与整体建立关系时分别的事实并不丧失其具体的同一性和限度。它嵌入现象的整体，但却作为某种独立的单个的东西与其它现象保持着一定距离。把个别知觉与其它知觉连结在一起的关系不断发展着；但这种关系并不使这个知觉与其它知觉混为一体。一个种中的每一个分别的"样本"总是被"包含"在这个种中；这个种本身又被"归属"到更高的属中；但这也意味着它们始终是分别的，始终都没有重合。这种基本关系最便当也最清楚地表现在逻辑学家的图式中。

逻辑学家们惯于使用这种图式来表象概念的等级，表象种属间包含和归类的次第。这里，逻辑的限定是按照几何限定被表征的；每一个概念都有隶属于它的"区域"，由此与其它概念领域区别开。这些区域可以相互交织、相互覆盖抑或相互渗透，但每一区域都在概念空间中保持着自己界限确定的位置。尽管有其综合性增补和扩展，每一概念仍然保持着自己的范围；它可能进入的种种新关系并不能抹去它的界限，相反却使这些界限愈发明显。

如果将这种凭借种属标准的逻辑概念形式与神话和语言概念的原始形式作一对比，我们立刻就会发现，这两种形式代表着截然不同的思维倾向。发生在前一种形式中的是以某一点为圆心向日益张大的知觉和概念范围的扩展，而(我们发现)与之恰恰相反的思维运动则导致了神话式观念作用的发生。这里，心灵的图景不是扩大而是压缩了；打个比方，这个图景被"蒸馏"到只剩下一点。而只有通过这一蒸馏过程才能找到特殊的本质，才能把它提取出来，特殊的本质才会承带上"意蕴"的特定音符。全部的光都被聚集在"意义"的一个焦点，处于语言或神话概念的这些焦点之外的一切实际上都是不可见的。它们之所以"未被注意到"是因为此时此刻它们尚未被供以任何语言或神话的"标记"。在推演性概念的国度里，统治的君主是一道向四外扩散的光——逻辑分析愈是向纵深发展，明晰度和发光度就愈是均衡地向外扩展。但在神话和语言观念作用的国度内，在那些发射出最强光的位置左右总有着其它仿佛被最深重的黑暗包裹着的位置。知觉的某些内容成为语言—神话的施力中心，成为意蕴的中心，而其它内容却依然站在意义的门槛之外。这一事实，即原始的神话语言概念构成这样一些含有中心点的单位解

释了它们何以不容进一步的量的区别。逻辑的观照总是不得不被小心翼翼地导向概念的**外延扩展**；古典的演绎逻辑究其根本不过是组合、类分、超加概念的规则系统。但体现在语言和神话中的概念绝不能在外延上而必须在内涵上理解；绝不能从量上而必须从质上理解。"量"要减至一个纯粹偶然的属性，一个相对而言无足轻重并不重要的性质。两个逻辑概念如果被归在较高一级的**大属**范畴中，虽则有着这样一重关系，却依然保持着它们各自的区别性特征。而在神话—语言思维中，恰恰相反的倾向却占着上风。我们发现一种实际上可以称作消除特别差异的规律在这里运行着。整体的每一部分就是整体本身；每一个样本即等于整个的种。部分并不只是表象整体，样本也不只是表象它的类；它们与所归属的整体是同一的；它们并不单纯是反思思维的媒介辅助物，而是实际上包含了整体的力量、意义和功效的真正的"在场"。这里人们一定会想起可以称作语言和神话"隐喻"之基本原则的"部分代替整体"(pars pro toto)原则，全部神话运思都受着这条原则的支配，都渗透着这条原则，这已是大家所熟悉的事实。任何人，只要他把整体的一部分置于自己的力量范围之内，在魔法意义上，就会由此获得控制整体本身的力量。至于这个部分在整体的结构和统一体中具有什么意蕴，它完成的是什么功能，相对而言并不重要。它现在是或一直是一个部分，一直与整体(不论多么偶然)联系着，仅这一点就足够了，就足以使它沾染上那个较大的同一体的全部意蕴和力量了。譬如，要控制(魔法意义上的)另一人的躯体，只需占有他剪下来的指甲或理下来的头发，占有他的唾液或他的粪便就可以了；甚至他的身影，他的投影或他的足迹也可以用来为这一目的服务。毕达哥拉斯信徒仍然恪守着这样一条戒律，

早晨起身后要立即拉平床铺，这样身体留在被榻上的印迹就不会被他人用来做有害于他的事情。[84] 被称作"类比魔法"的观念也主要起源于同一种基本态度。这种魔法的性质表明，这个概念不是一个单纯的类比，而是一种真正的认同。例如，如果一个求雨仪式的做法是把水泼撒在地上，或止雨仪式是把水倒在烧得火红的石块上让水在一片"嗞嗞"声中蒸发掉，[85] 那么，这两种仪式的真正魔力就在于雨并不仅只是被表象在水滴中，而是被感受到真地在每一滴水中在场。作为神话"力量"的雨，即雨的"魔鬼"实际上就在那里，完完整整未有分散地在泼出去或蒸发掉的水中，而这样一做"雨魔"也就顺从魔法的控制了。

整体与其部分间的这种神秘关系也存在于属与种之间，种与其若干例之间。这里，每一种形式也与另一种形式混为一体；属或种不仅由它的某一成员代表，而且就在该成员中生活着活动着。如果一个群体或一个民族在图腾制世界概念的支配下按照图腾组织起来，其个别成员是按图腾动物或植物取名字的，那么，这决不是什么用约定俗成的语言或神话"识别标记"来任意划分的问题，而是真正的本质同一。[86] 在其它方面也是如此；只要牵涉到属，这个"属"就总是整个地在场，整个地有效。植物神或植物魔生活在收获时节的每一捆个别的作物里。因此，一个至今还很流行的古老乡村习俗要求把最后一捆作物留在地里，这样，丰足之神的力量就被聚集在这捆残留下来的作物里，而来年的丰获也就由此而生了。[87] 在墨西哥和科拉印第安人中，玉米神据认为充分地不受任何限制地在每一株玉米甚至在每一颗玉米粒中都"在场"。墨西哥玉米女神"契科曼克"豆蔻年华时是绿油油的茎杆，老态龙钟时就是玉米收获了，但她也还是每一颗分别的玉米粒，也是每一盘特别的玉米肴。同样，在

科拉印第安人中有若干神灵代表着不同种类的花，但却被称作个别的花朵。不仅如此，在科拉印第安人的所有魔力造物中也有同样的情形：蝉、蟋蟀、蜢蚱、犰狳都被简单地当作众多个别的整体。[88] 因此，如果说古代修辞术把部分代替整体或整体代替部分这种手法列为一种主要的隐喻类型，那么，这种隐喻是怎样直接从神话心智的基本态度中发展而来就实在是显而易见，无须多说了。同样清楚的是，对于神话思维来说，隐喻不仅只是一个干巴巴的“替代”，一种单纯的修辞格；在我们后人的反思看来不过是一种“改写”的东西，对于神话思维来说却是一种真正的直接认同。[89]

在神话隐喻的这一基本原则的光照之下，我们多少可以更清楚地把握和理解通常被称作语言的隐喻功能的那个东西。甚至昆提利阿努斯①就曾指出过，这一功能虽则并不构成言语的任何部分，但却支配着人类的谈吐，是人类谈吐的特性；“盖人之所言多假于隐喻”(paenequidquid loquimur figura est)。如果真是如此，如果隐喻(在这种一般意义上理解的)不是言语的发展结果，而必须被看作言语的基本条件之一，那么，任何想要理解隐喻功能的努力都会把我们再次引回到语言概念设想的基本形式上来。这种概念的设想究其根本源出自最初促发每一单个语言概念的那个凝集过程，那个压缩给定的感官经验的过程。如果我们设定，这种凝集过程凭借若干次经验并沿着若干条线路而发生，从而两种不同的知觉复合体得以产生出同样一种“本质”作为它们的内在意蕴，给予它们以意义，那么，就在此时此地我们应该得出语言所能建立起的最初最牢固的联系；

① 昆提利阿努斯(Quintilian)公元一世纪罗马修辞家。——中译注

因为，正如没有名称的东西在语言中没有存在之所，只不过趋于全然晦暗不清，承受着同一个名称的所有事物一定会显得绝对地相似。被语词固定住的某一侧面的相似性使得诸知觉在其它方面的全部差异越来越模糊，最终全部消失。这里，还是部分篡夺了整体的地位——的确，部分不仅变成了而且就是整体。凭借所谓"对等"原则，在直接的感官知觉中或从逻辑分类的观点看来是完全不同的实体在语言中可以被看作是相似之物，因而关于其中任何一个实体的每一陈述都可以转移到另一实体之上，都可以运用于另一个实体。普罗斯在描述魔法式复杂思维特点时说过，"如果科拉印第安人非常荒诞地把蝴蝶归入鸟类，这就意味着他们在这个对象身上注意到的全部属性在他们那里是按照与我们分析的科学观点完全不同的方式组织并彼此关联起来的。"[90] 但一俟我们认识到这些原初概念是在语言引导下形成的，这种分类法以及其它类似的分类法表面上的荒诞性就会消失了。设想一下：如果在"鸟"这个名称以及在这个语言概念中作为本质特征而受到强调的因素正是"飞"，那么，凭借这个因素以及它的媒介作用，蝴蝶的确是属于鸟类的。我们自己的诸语言也在不断地生产着这样一些分类法，它们与我们经验的、科学的种属概念相矛盾。例如，"蝴蝶"这个指称词(荷兰语botervlieg)在某些日耳曼语言中就被称作"蝴蝶鸟"。同时我们也可以看到，这些语言"隐喻"怎样反过来作用于神话隐喻，成为后者永不枯竭的源泉。每一个曾经为描述概念和名称提供过出发点的特征现在都可以用来混同和认同这些名称所指代的对象。如果闪电的可见形象如同它被语言所固定的那样集中于"像蛇一般"这个印象上，那么，这就使得闪电变成了一条蛇；如果太阳被称作"天上的飞翔者"，那么，它就会作为一支箭或一只

鸟而显现——例如，在埃及人的万神殿上，太阳神的形象就长着鹰的头颅。在思维的这一领域内，没有什么抽象的指称；每一个语词都被直接变形为具体的神话形象，变成一尊神或一个鬼。任何一个感觉印象，无论它多么模糊，只要在语言中被固定住保存了下来，就会以这种方式变成神的概念和指称的起点。在乌西诺列举的立陶宛人诸神名称中，雷神布利兹格列"闪光者"排列在牛神咆比斯"吼叫者"身旁；我们发现排在它们身旁的还有蜜蜂神波布利斯"嗡嗡叫者"，和地震神德莱克雷斯"震动者"。[91]在这个意义上的"吼叫者神"一旦在脑海里形成，无论他以怎样极不相同的装束打扮自己，我们也能认出他来：在狮子的吼叫声中，在风暴的吼叫中，在海洋的吼叫声中都自然而然地可以直接听到他的声音。在这方面，神话一再从语言中汲取新的生命和新的财富，如同语言也从神话中汲取生命和财富一样。这种持续不歇的互动和互渗证实了语言和神话的思维原则的同一性，语言和神话只不过是这条原则的不同的表现、不同的显现和不同的等级而已。

然而，在人类心灵活动的进程中，即使是这一显得如此紧密如此基本的联结也开始分解分化了。语言并不专属于神话的国度；从一有语言开始，语言在其自身内部就负载着另一种力量：逻辑力量。这一力量是怎样逐渐大放异彩，如满月高挂中天；它又是怎样凭借语言冲开了自己的道路，我们无法在此详述。不过在这个进化的过程中，语词越来越被简约为单纯的概念的记号(sign)。与这一分隔和解放的过程相并行还有另一个过程：艺术，同语言一样，最初也是完全与神话联结在一起的。神话、语言和艺术起初是一个具体的未分化的同一体，只是逐渐地才分解为三重独立的精神创造活动方式。因而，赋与人类

言语的语词中的神话创生力和人格力最初也给予了形象(images)，也给予了每一个艺术的再现。尤其是在魔法领域内，语词魔力处处都由图像魔力陪伴着。[92]同样，艺术形象也唯有当神话意识在它四周划下的那道魔圈被打破的时候，唯有当它不再被认作神话一魔法形式而被认作是一种特殊类型的表述时，才能获得其纯再现的，特别是"审美的"功能。

但是，尽管语言和艺术都以这种方式从它们神话思维的本土上解放出来，两者理念的、精神的同一却在更高的层次上得到了维护。如果语言注定要发展为思维的工具，发展为概念和判断的表达方式，那么，这一演化过程只能以弃绝直接经验的丰富性和充分性为代价才有可能完成。最后，直接经验曾经据有过的具体的感觉和情感内容将只会残留下一具没有血肉的骷髅。可是，还有这样一个心智的国度：其中语词不仅保存下了它的原初创造力，而且还在不断地更新这一能力；在这个国度中，语词经历着往返不已的灵魂轮回，经历着既是感觉的亦是精神的再生。语言变成艺术表现的康庄大道之际，便是这一再生的完成之时。这时，语言复活了全部的生命；但这已不再是被神话束缚着的生命，而是审美地解放了的生命了。在诗的全部类型和全部形式中，抒情诗最清晰地镜映出这一理想的发展过程。因为抒情诗不仅植根于神话动机，以之为其起源，而且在其最高级最纯粹的产品中也还与神话保持着联系。在最伟大的抒情诗人如荷尔德林(Hölderlin)或济慈(Keats)身上，神话洞见力再一次以其充分的强度和客观化力量迸发出来。但这种客观性已经弃绝了所有物质的束缚。精神生活在语言的语词和神话的意象中，但却不受它们的支配。诗所表达的既不是神或鬼的神话式语词图象，也不是抽象的确定性和关系的逻辑真

理。诗的世界和这两样东西都不同，它是一个幻想和狂想的世界——但正是以这种幻想的方式，纯感受的领域才能得以倾吐，才能获得其充分而具体的实现。语词和神话意象，这曾经作为坚硬的现实力量撞击人的心智的东西，现在抛弃了全部的实在性和实效性；它们变作了一道光，一团明亮的以太气，精神在其中无拘无束无牵无挂地活动着。这一解放之所以能获得，并不是因为心智抛弃了语词和意象的感觉形式，而是在于心智把语词和意象都用作自己的器官，从而认识出它们真实的面目：心智自己的自我显现形式。

注　释

〔1〕 马克斯·米勒，"神学哲学"，附在《宗教学导论》中（伦敦，一八七三年版）第353—355页。

〔2〕 例如，B·布林顿著《原始部族的宗教》（纽约，伦敦，一九〇七年版）第115页。

〔3〕 W·冯·洪堡，《卡威文集导言》（科尔编）卷七，第60页。

〔4〕 普罗斯，《拿雅利考察记第一卷，科拉印第安人的宗教》（莱比锡，一九一二年版）进一步参见普罗斯，《原始民族的精神文化》第9页。

〔5〕 《耶斯特》卷十，第145页；《耶斯那》卷一，章二，第35行；参较居蒙《插图本密特拉神话本文及译注》（布鲁塞尔，一八九九年版）第225页。

〔6〕 乌西诺，《神祇名称：试论宗教观念的形成》。

〔7〕 史比斯，《南多哥依韦族宗教》（莱比锡，一九一一年版）第7页；特别参见史比斯，《依韦族研究文集》（柏林，一九〇六年版）第462，480，490页，——这里引用的例子特别适于用来论证冯特（Wundt）观点的错误，冯特反对乌西诺的观点，说"瞬息神"并不是什么经验材料，倒不如说是逻辑假设（《民族心理学》卷四，第561页）。

〔8〕 关于这一点更详尽的讨论，请见我著的《符号形式的哲学》，卷一，第224及以下诸页。

〔9〕 "论语言的起源"，《全集》舒范编，第35页。

〔10〕 见奥托·雅斯帕森《语言的发展》（伦敦一八九四年版）特别参

见第332页及以下诸页。

〔11〕 G·维索娃，《罗马宗教及仪式》（慕尼黑，一九一二年版）卷二，第24页。

〔12〕 关于语言的"合目的"结构问题，参见我著的《符号形式的哲学》（卷一，第254页以下）中更为详尽的研究。

〔13〕 "论职业对非洲班图部落语言的影响"，《地球仪》杂志，第75期（一八九九）第361页。

〔14〕 "塔拉胡玛拉人仅只是为着魔法的目的，也就是说，作为祈祷仪式而跳舞"。因此，对他们来说，"舞蹈"，如同nolávoa一词产生的意义一样，和"农作"是同义的，普罗斯著"宗教和艺术的起源"，《地球仪》第八十七期（一九〇五年）第336页。

〔15〕 E·莱克路《澳洲土著》第28页。

〔16〕 参见普罗斯《尤多多人的宗教和神话》（哥廷根，莱比锡，一九二三年版）卷一，第123页；卷二，第637页。

〔17〕 这里我们似可以引证关于语言"合目的"建构的一个更令人惊奇的例子，这个例子是我的同事奥托·教普沃夫教授在一次谈话中讲给我的。在凯蒂（kate）语中——这种语言至今仍在新几内亚流行——有一个词bilin，指代某种草，这种草的根茎非常坚实，牢牢楔在土壤中；据说在地震时这种草的根茎把地"拢"在一起，这样地就不会裂开。当欧洲人把钉子引入此地，并且广泛运用起来的时候，当地人就用这个词指代钉子——同样也指代金属线和铁棒，简而言之，用来指代任何起着把东西"拢"在一起的作用的东西。

同样，我们经常可以在幼儿语言中观察到这类合目的实在的观念，这些实体根本不符合类概念，甚至似乎否定这些类概念。参见克拉拉和威廉姆·斯特恩合著《儿童语言》（莱比锡，一九〇六年版）第26页，第172页以及其它处。

〔18〕 维索娃，《罗马宗教及仪式》卷二，第25页。

〔19〕 维斯特曼《依韦语语法》（柏林，一九〇七年版）第95页。

〔20〕 普罗斯，《尤多多人的宗教和神话》卷一，第25页；卷二，第659页。

〔21〕 参见莫赖特（Moret），《埃及神秘》（巴黎，一九一三年版）第118页，第138页。特别参见埃尔曼（Erman），"孟菲斯神学的丰碑"《普鲁士皇家科学院报告集》XLIII（一九一一年）第961页，一个与此极其相似的例子可在波利尼西亚人的一首创世颂歌中发现，根据巴斯蒂安（Bastian）的德文译本，（这里转译为英文）读作如下：

泰初之时，空间和星辰，
天上的空间，
泰那那亚神无所不在；他统治着天国，
穆图黑神寂静地网罩其上。
那时，
既无声响，又无生息；
没有运动，没有生灵；
不晓白昼，不见光明，
唯有阴晦漆黑的夜。
是泰那那亚神征服了黑夜。
是穆图黑神刺透间距。
从泰那那亚神生出亚提亚神，
力大无比，充满生机，
亚提亚神从此统治白昼，
赶走了泰那那亚神。

"大意是泰那那亚神（Tenanaoa）引起了这一过程；原初寂静（Mutuhei）由于声音神（Ono）的产生而消去，光神之神（Atea）与红霞神（Atanua）成婚。"见巴斯蒂安，《波利尼西亚的圣者传说，宇宙起源和神学》（莱比锡，1881年版）第十三页；也见亚士利斯（Achelis）"论夏威夷神话和仪式"《外国》杂志，第六十六期，（一八九三年）第436页。

〔22〕 见《波斯古径》斐迪南·罗斯迪首次编行本（莱比锡，1868年版）第一章，第3页。

〔23〕 《百道梵书》2，8，8，4（德译本请见吉尔德（Gelder）编《宗教史读本》第125页。）

〔24〕 根据毛利人传统，当他们最初移居新西兰时，他们并未携带原来的神祇一道前往，他们只带了强大无比的《祈祷书》，借此他们确信具有迫使诸神服从于他们的力量。参较布林顿，《原始民族的宗教》，第103页。

〔25〕 "我即是他"，在这个传说中赫亚神说，"那个有多种名称和多种形体的神，我的形式在每一个神中。……我的父母告诉过我我的名称，它从我生下起就一直藏匿在我的体内，以防某个女巫偷去，从而获得支配我的力量。"伊希丝对赫亚神说（赫亚被伊希丝神创造的毒蛇咬伤，此刻正向众神呼救）："告诉我你的名称，众神之父，……那样毒液便会从你身上流出；因为如果一个人的名称可以被说起，他就会生存。"毒性比烈火还要灼人，赫亚神再也抵抗不住。他对伊希丝说："我的名称就要从体内

出来，径入你的体内。"他接下去说："但你要把它藏起来。不过你可以告诉你的儿子赫鲁斯，作为抵御任何毒药的魔力。"见埃尔曼，《古埃及人及生活方式》卷二，第360页；《埃及宗教》卷二，第173页。

〔26〕 参较布吉引用的例子，《埃及魔法》（伦敦，一九一一年版）卷二，第157页；还见赫普夫纳《希腊—埃及的天启魔术》（莱比锡，一九二一年版）第680页。

〔27〕 特别参较福卡特(Foucart)《宗教史及比较方法》（巴黎，一九一二年版）第202页："给法老起一个新的名称，其中具有对其特征的说明和鹰的宣言，然后赋予赫亚神以其它皇室礼仪的名称，从而使埃及人成为天国的成员，并学过其它成分的重选，形成一种新的特殊存在。这就是赫亚神的具体体现，或更准确地说，是从赫亚神那里发出的辐射，一种灵魂的力量。这辐射与力量是完整的，它进入法老的人格之中，使法老成为一个新的范例，一个对神性的物质支柱。"

〔28〕 进一步细节请见布吉，同上引书，第164页。

〔29〕 《语言学》第228页。

〔30〕 布林顿，《原始民族的宗教》第93页。

〔31〕 参见布吉，同上引书，第157页；也见莫赖特，《埃及神话》第119页。

〔32〕 门森，《罗马国家法》卷三，章一，第203页；参较鲁道夫·西兹尔，"名称——古代史特别是希腊人的贡献"，《萨克森科学协会论文集》第二十六期（一九一八年）第10页。

〔33〕 "亚尔葛阡语中，一个有相同名称的人的说法是Nind Owi-awina，'他是另一个我'"，（居葛，《亚尔葛阡语小词典》113页，转引自布吉，同上引书，第93页）特别参较吉斯布莱希特，《〈圣经·旧约〉中上帝名称的估价及其宗教基础》第89页。

〔34〕 例如，见史比斯《依韦部落的宗教》第229页。

〔35〕 颇具典型特征的例证可在澳洲土著部落的成人仪式中发见；特别参见赫威特，《东南澳洲的土著部落》（伦敦，一九〇四年版），又见詹姆士，《原始仪式和信仰》（伦敦，一九一七年版）第16页。

〔36〕 参见史比斯，同上引书，第230页。

〔37〕 《赫米波斯26》

〔38〕 泰恩·凯特，"科曼奇人民族志评注"《民族志杂志》第四期，第131页，（转引自普罗斯，"宗教和艺术的起源"，《地球仪》第八十七期，第395页。）

〔39〕 在与美恩霍夫的一次私人交谈中，我得知，名称禁忌在非

洲尤其起着生死攸关的作用；例如，在许多班图部落中，妇女不得说出丈夫或父亲的名称，因此她们不得不创用新的字眼。

〔40〕 关于希腊晚期的魔法实践，参较赫普夫纳，《希腊—埃及的天启魔术》第175页："神越是崇高，越有威力，其真实名称就越是猛烈地施力于人。因此，完全可以推论或假定：原神，即造化（γημονρυος）的真实名称于人是不可承受的；因为这个名称即是神性本身，并且处在神性的最大潜能之中，因而对尘世中人的本性来说过于强烈，会将倾听于它的人置于死地。"

〔41〕 狄特里奇，《密特拉教的宗教仪式》第111、114页。

〔42〕 柏拉图，《克拉底鲁篇》第400页。

〔43〕 详见诺顿，《不可知的神：宗教演讲形式史研究》（莱比锡，1913年版）第143页。

〔44〕 参较维索娃，《罗马宗教及其仪式》卷一，第37页。

〔45〕 此类例子可在，例如贝斯的《比较宗教史导论》中找到。（莱比锡，1920年版）第24页。

〔46〕 史比斯，《依韦部落的宗教》第115页。

〔47〕 乌西诺，《神祇名称》第286页。

〔48〕 参较支特·布雷西格，《上帝观念和救世主的起源》（柏林，一九〇五年版）

〔49〕 详见普罗斯，《拿雅利考察记》卷二；《尤多多人的宗教和神话》卷一，第25页；也见普罗斯文"未开化民族的至尊神"，《心理研究》第二期，一九二二年。

〔50〕 参较穆尼，"谢诺基人的神圣仪式"《民族学室年度报告集》（史密斯索尼安研究所）。

〔51〕 特别参较莫赖特，"作为宗教下限定义的'塔布—玛纳公式'，"《宗教学档案》XII（一九〇九年），以及"玛纳概念"，《第三届国际宗教史会议记录》（牛津，一九〇八年）卷一（重印于《宗教的发源期》伦敦，一九〇九年，一九一四年第三版，第99页及以下诸页）。也见赫威特，"奥伦达及一个宗教定义"《美国人类学家》第四期，（一九〇二年）第36页及以下诸页。

〔52〕 对民族学文献中提出的种种理论所作的卓越的批评概述可在F·R·莱曼的著作中找到，见他的《玛纳——南太平洋岛民的"超自然力"观念》（莱比锡，一九二二年版）。

〔53〕 赫威特通过详尽的语言学比较证明，易洛魁人的"奥伦达"一词既不同他们关于精神力量的观念也不同他们关于生命力量的观念对

等，而是自成一格的一个概念及表达方式(同上引文，第44页及以下诸页)。

〔54〕 苏德布龙姆，《诸神信仰的发展——宗教起源之究考》(德文版，莱比锡，一九一六年版)，第95页。

〔55〕 麦奇，"苏兹印地安人，"《民族学史年度报告集》(史密斯索尼安研究所)，第128页。

〔56〕 罗埃尔，《舍巴拉语的系统语法初探》(汉堡，一九一一年版)第45页及以下诸页。另一颇具特色的关于"穆伦古"概念之"非人格"性质的报告可见于海斯威克论英属中非的依奥中该词用法的描述："该词(穆伦古)的本地用法和形式并不包含人格意义，因为它不属于人格类名词。……其形式实则指称寓于某物中的状态或属性，如同寓于肉体中的生命或健康状态一般。在我们业已描述过的诸使用该词的部落中，祭司们采用该词用来表示'上帝'。但依奥人拒绝用它来表示某种人格的观念。在他们看来，这更是人的本性中的一种质或能力，其意义被他们扩展到能包容整个精神世界。有一次，当我试图在基督教的主神之人格意义上使用'穆伦古'这个字眼来打动一位上年纪的依奥人首领时，他开始谈起'Che Mulungu''上帝先生'；这就表明，对他来说，这个字眼原来并不表达我所赐予它的人格观念。"海斯威克，"英属中非洲依奥人的某些唯灵论信仰，"《大不列颠及爱尔兰人类学研究所杂志》XXXII(一九〇二年)，第94页。

〔57〕 美因霍夫，"班图人的神的概念"《一般使命——时代杂志》第五十期(一九二三年)，第69页。

〔58〕 在个别情况下，这一关系甚至可从词源上追溯到。布林顿即从表示惊讶与惊叹的感叹中推出苏兹人的"瓦肯达"一词(《原始民族的宗教》第60页)。

〔59〕 根据苏德布龙姆转用(同上引书，第100页)的一份罗吉·威廉的报导，当亚尔昆金人注意到在男人、妇女、鸟、兽、或鱼身上有某种异常事物时，他们惯于惊呼，玛尼图！也即是说"这就是神"！因此，当他们彼此间谈到英国的船只和高大建筑物，谈到耕种土地，尤其是谈到书籍和文字时，他们就会以"Manitowok""这些是神"、"Cummanitowok""你是神"结束谈话。特别参较赫斯威克，上引书，第94页："穆伦古被视为任何某种神秘性质的事物中的施事者。当依奥看到任何超出其理解力范围之外的东西时，他们就惊叹地说：'这是穆伦古！'。雨后之虹总是'穆伦古'，虽则某些依奥人已开始使用蒙安亚人的'uta wa Lesa''利萨之箭'。"

〔60〕"潜能"这一字眼已被那些试图描述玛纳概念及与之相关的观念的人不由自主地采用了；例如，参较赫威特的定义（同上引书，第38页）："奥伦达是产生或导致神秘效果的一种假设的潜能或潜能性。"也参较哈特兰的"主席就职演讲"，《英国科学促进协会报告书》（纽约，一九〇六年，第678页及以下诸页）。

〔61〕同样，这种"不确定性"的病症也可在语言中找到，在诸如此类的鬼怪频繁出现的指代方式中找到；例如，在班图诸方言中，此类存在的名称没有第一类词，即囊括"独立的施事者、人"的名称词的前缀；相反，根据美因霍夫，用一种分别的前缀用来表示精神体，不过这些精神体不被视为"独立的人格，而被看作赋予人以精灵或降临于人的东西；因此，它们作为自然力适用于疾病，同样也适用于烟、火、溪流、或月亮。"（美因霍夫，《班图语比较语法要目》，柏林，一九〇六年，第6页及以下诸页，参较本文第59注释。）

〔62〕乌西诺，《神祇名称》，第334页。

〔63〕参较布鲁格奇，《古埃及宗教与神话》（莱比锡，一八八八年），第645页；关于"伊希丝多名者"这一表达方式（也发现有拉丁文碑铭），请见维索娃，《罗马宗教及仪式》卷二，第91页。——在魔法实践中，这种神的"多名性"概念实已成为固定传统；因此，在希腊化埃及的魔法公式和祈祷文中，我们发现，请求酒神狄俄尼索斯和太阳神阿波罗的用语中用来称呼它们的若干名称是按照字母排列顺序排列的，这样每一段韵文都表现字母表上的一个字母。细节详见赫普夫纳，《希腊—埃及的天启魔术》第684节，第175页。

〔64〕细节详见布林顿，《原始民族的宗教》，第99页。

〔65〕见普菲佛尔，《十四世纪的德意志神秘主义者》卷二："爱克哈特大师"（莱比锡，一八五一年），第160页。

〔66〕这一原则的例证可见于我的《符号形式的哲学》卷一，第287页及以下诸页。

〔67〕参较布鲁格奇《古埃及宗教与神话》一书中的碑文片断和译文，第56页及以下诸页，第96页及以下诸页。

〔68〕关于这一形式的起源和传播，请见诺顿之详尽研究（对宗教哲学研究者也不无教益）：《不可知的神》，第177页及以下诸页，第207页及以下诸页。

〔69〕《旧约·以赛亚书》第四十八章，第十二节；参较第四十三章，第十节。关于"我是他"的意义，请见戈尔德西尔，《希伯来人的神话》（莱比锡，一八七六年版），第359页及以下诸页。

〔70〕 关于作为"神圣语词"，作为祈祷文和魔法的"梵"的基本意义，请参较奥尔登勃格《印度—日耳曼语言及考古研究》卷八，第40页；还见奥尔登勃格，《〈吠陀〉宗教与佛教起源》(哥廷根，一九一五年版)第17页及以下诸页。第46页及以下诸页。霍布金斯曾给出过多少有些不同的解说，他认为"力量"是"梵"的基本概念。他还认为这一概念后来移注于作为祷文的"语词"中，并且保留了原来的魔法潜能。(霍布金斯，《宗教的起源和演化》，纽赫文，一九二三年，第309页。)

〔71〕 例证可见道伊森，《〈吠陀〉哲学》(莱比锡，一八九九年)，第119页及以下诸页。

〔72〕 参见弗利德里希·马克斯·米勒，《宗教起源与发展演讲集》(伦敦，一八九八年)，第46页及以下诸页。

〔73〕 米勒在引用考德林顿一封信时说："全部美拉尼西亚宗教实际上就在于使这一玛纳为个人所用，或者说是它为某人自己的利益所用——全部宗教，也就是说，在宗教实践的范围内，祈祷和祭献牺牲，都是如此。"

〔74〕 "我在这些讲演的过程中所要证明的就是：'不确定'和'无限'实际上是同一个事物的两个名称。"(同上引书，第36页)

〔75〕 A·莫赖特，《埃及日常宗教礼仪的仪式》(巴黎，一九〇二年)，第129页。

〔76〕 出自一份雷顿古纸记录。见A·莫赖特，《埃及神秘》，第120页及以下诸页。

〔77〕 《死者书》(娜维埃编)，17，6；参较埃尔曼，《埃及宗教》(柏林，一九〇九年)，第34页。

〔78〕 请将这一段与莫赖特在他《埃及神秘》一书"语言造物的神秘"第103页及以下诸页中举的例子加以比较；也见莱布苏兹，"《死者书》的最古文本"，第29页。埃及人关于语词创造力的这一观念是如何与希腊宗教的基本观念和概念结合起来的，以及这一结合对基督教"逻各斯"观念的发展起了何种作用，最初是由莱岑斯坦提出的，见他《宗教史的两个问题》(斯特拉斯堡，一九〇一年)，特别是第80页及以下诸页。

〔79〕 "论语言的起源"，《选集》(舒范编)卷五，第53页及以下诸页。

〔80〕 谢林，"神话哲学导论"，《全集》卷一，第52页。

〔81〕 马克斯·米勒，《语言科学讲演集》(纽约，一八七五年)第372—378页。

〔82〕 海因兹·韦尔纳，《比喻的起源》(莱比锡，一九一九年)，特别参见第3章，第74页及以下诸页。

〔83〕 乌西诺，《神祇名称》，第3页。

〔84〕 道伊布纳尔，《魔法与宗教》（佛莱堡，一九二二年），第8页。

〔85〕 帕金森，《南太平洋三十年》，第7页；引自韦尔纳，《比喻的起源》，第56页。

〔86〕 参较我的研究著作，《神话思维的概念形式》（莱比锡，一九二二年）第16页及以下诸页。

〔87〕 参较曼哈特，《树木和田野的礼仪》第二版，（柏林，一九〇四——一九〇五年）卷一，第212页及以下诸页。

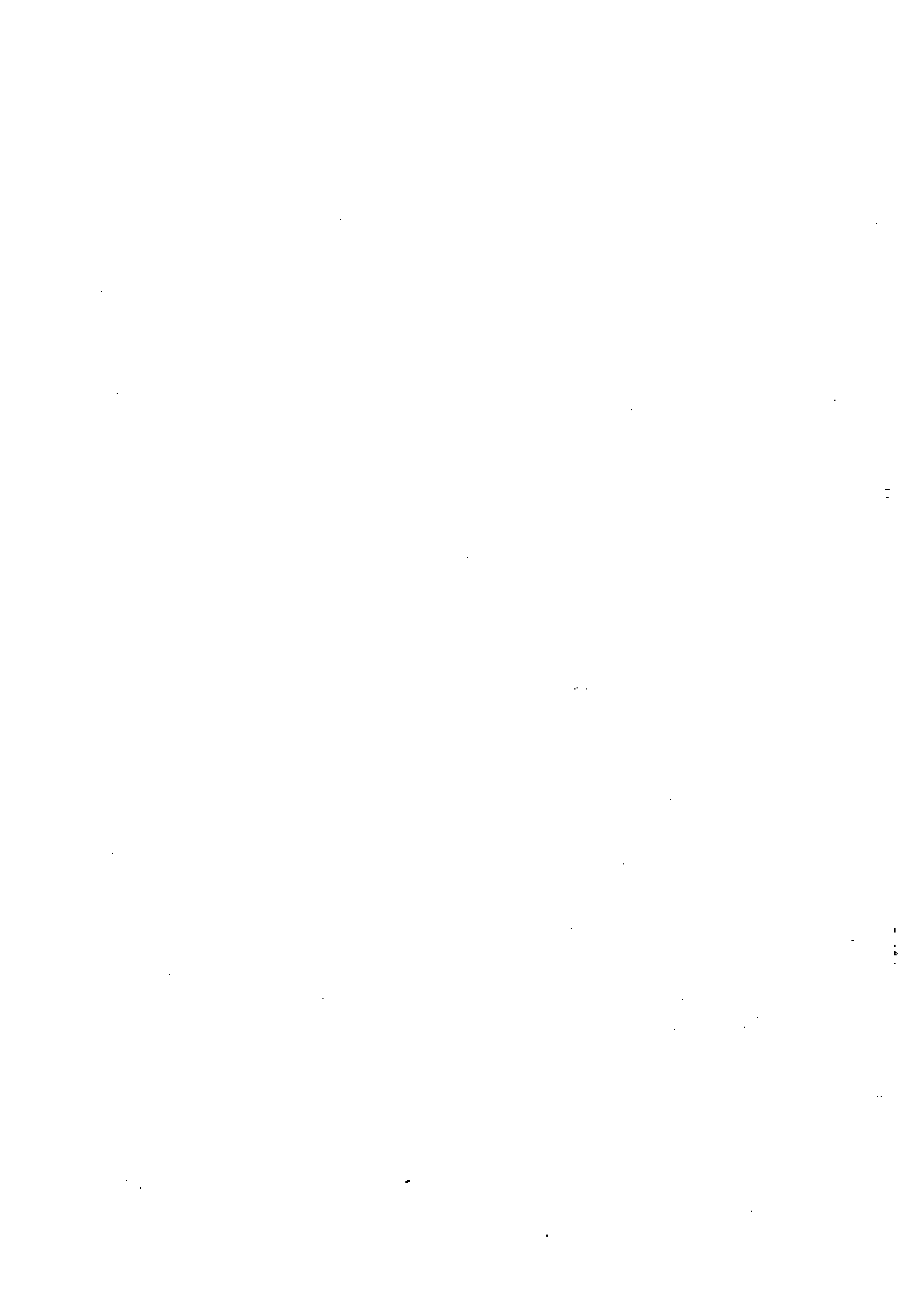
〔88〕 参见普罗斯，《地球仪》杂志第87期第381页；特别参较《拿雅利考察记》卷一，第47页及以下诸页。

〔89〕 这一点将会更明显地有效，如果我们考虑到：对于神话和魔法思维来说，并不存在诸如单纯的图象之类，每一个意象都具体表象它的对象，亦即它的“灵魂”、它的“鬼魂”的“本性”。参较，例如布吉，《埃及魔法》，第65页：“上边已经说到，一个神或鬼的名称或标记或图象可以变成一个护身符，保护一个佩带它的人；只要用来制造这个护身符的质料还没变，只要护身符上的名称、或标记、或图象未被抹去，护身符中的力量就一直持续。但埃及人比这更向前走了一步。他们认为，有可能将任何一个男人、女人、动物、或有生命的造物所表象的存在之灵魂以及质和属性移注到这个人或动物的形象中去。庙宇中的神像表象它所表象的那个神的精神。从远古时代起，埃及人就一直认为，每一尊雕像和形像都含有内在的精神。”参较，例如赫斯威克，《英属中非洲依奥人的某些唯灵论信仰》（见上文注释，第70页）：“照像机起初是一件令人恐惧的物体。当它对准一群土著人时，他们发出恐惧的喊叫，向四面八方逃散。……在他们的脑子里，‘利索卡’（灵魂）是和图象连在一起的。因此，把这图象移至照像底片上就意味着失去了形状，而失去形状的躯体就是疾病或死亡。”

〔90〕 普罗斯，《土著人的精神文化》，（莱比锡，一九一四年），第10页。

〔91〕 乌西诺，《神祇名称》，第85页及以下诸页，第114页。

〔92〕 进一步的细节请见我的《符号形式的哲学》第二卷，特别是第54页及以下诸页。



语言与艺术

译自D.P.韦尔纳编《符号·神话·文化》一书(耶鲁大学，一九七九)。第一部分张法译，刘全华校；第二部分刘锋译，于晓校；《艺术的教育价值》，徐培译，于晓校。

一

语言和艺术可能被认为是我们人类一切活动的两个不相同的焦点。我们对它们似乎比对别的事情更熟悉。语言从我们生命伊始，意识初来，就围绕着我们，它与我们智力发展的每一步紧依为伴。语言犹如我们思想和情感、知觉和概念得以生存的精神空气。在此之外，我们就不能呼吸。艺术看起来被限定在较为狭窄的范围内。

这是因为艺术似乎是个别人的才能，而不象语言那样是普遍的才能。尽管如此，我们觉得，艺术决不是一个附加物，决不是生活的多余的补充。我们决不能把艺术当作人类生活的装饰品。而必须把它视为人类生活的要素和本质条件之一。那些对伟大的艺术作品有感受力的人确信，没有这些艺术品，生活就没有意义，几乎不值得活下去。但是有一个奇怪的矛盾和事实，这就是：一旦我们超出了直接经验的范围，开始反思语言和艺术，这种根本的确信就显得暗淡，至少被投下了阴影。

哲学用反思的方法探讨语言和艺术问题，总是陷入二律背反和怀疑主义的困境。我们发现，与对语言和艺术的热情赞美相并存的，是一种对二者的深切的不信任。我们可以发现从早期希腊思想到当代思想始终贯穿着这样一条发展线索。柏拉图是第一个感到这种差异的人。象其它一切伟大的希腊思想家一样，他深切地感受到逻各斯的力量，并且几乎被这种力量压倒

了。逻各斯，即语词对他来说就是言语的能力和理性的能力。但他渐渐意识到，语词这种才能是一个有问题的、含糊的才能。由于人们使用它的方式不同，它既可以成为真理的来源，又可以成为错误的来源。对柏拉图来说，词语的真正的即正当的运用在苏格拉底的对话中被昭示出来。在苏格拉底的对话中，他发现了哲学的真正方法：对话逻辑(dia-logic)，或者说，辩证方法。然而他在看到苏格拉底的同时，也看到了诡辩派，他们不是语词的哲学家，而是语词的艺术家，不是运用它来探求真理，而是用它来达到实用目的，为了激发人们的情感，为了敦促人采取特定的行动，修辞艺术在诡辩派的手中变为最危险的武器。它变为一切真正哲学和一切纯正道德的敌人。在柏拉图看来，语言的谬误和诡辩因艺术的谬误和诡辩而成长壮大。我们在修辞学中发现语词的巫术因诗歌和艺术的巫术而增添了魔力。

初看上去，柏拉图变成了艺术的严厉审判者和不妥协的敌人。这好象是巨大的历史矛盾。柏拉图不是作为最伟大的艺术家出现在哲学史中的吗？但恰恰是这个思想家怀疑一切艺术的魅力，并且极大地意识到艺术的一切引诱性和蛊惑性。在柏拉图的对话《智者篇》中，艺术家和诡辩者是被相提并论的。他们不是把人的灵魂提升到真正的知识上，提升到直觉事物永恒原型即理念上，而是相反，玩弄那些原型的影象。他们通过欺骗我们的理解力和想象力，使我们进入一个梦幻世界。诡辩派和艺术家并非如哲学家那样，是理念的发现者，是道德和信仰理念的教师，与此相反，诡辩家和艺术家是 εἰδωλοποιοί——幻象的发明者和制造者。他们通过我们对语言的迷信和对形象的迷信来欺骗我们。

只要我们从语言和艺术就是事物的经验实在的再造和模仿，而没有其它的更多的目的这一假设出发来争论，这些反对看来就是不可避免的和不可回答的。很显然，照此看来，世界的摹本永远不如其原本真实与完善。我们怎能希望发现语言符号和艺术符号确切地表达了事物的本来面目和本质呢？不是据说如果某一符号并非是唯一的符号，那么这个符号一定和它所描述和表达的东西风马牛不相及吗？然而，一旦我们改变一下出发点，不按形而上学系统，如柏拉图的理念体系那样来定义实在，而是按人类知识的批判分析来定义实在，问题就会以新的完全不同的样子出现了。

正是康德，通过这种分析，为新的科学概念和科学真理概念铺设了道路，而且在他的体系的最后一部著作《判断力批判》中，康德还成为一个新美学的创立者。然而在康德的这部著作中没有论及语言问题。他给了我们一套知识哲学、道德哲学和艺术哲学，却没有给我们一套语言哲学。但只要我们从由他批判哲学建立起来的普遍原理出发，我们就能填补这一空白。遵循这些原理，我们必须研究语言世界。语言世界不是一个拥有自身实在性的实物，不是一个原初的或者派生的实在，而是作为人类思维的工具，它引导我们去构造一个客观世界。如果语言意谓着一个客观化的过程，那么它是建立在自发性上，而不是建立在接受性上。照康德的说法，我们知性的一切所谓纯概念都暗含着一个特定的能力，一个基本的自发性。这些范畴并不被要求去描述一个绝对的实在，物自体的实在。它们是把现象联系起来的规律。正如康德试图证明的那样，只有通过这种联系，通过这种现象的综合统一，我们才能够去设想一个经验世界，理解体验中的对象。

如果我们对当下的问题采用这一原理，就发现必须在一个不同的领域去寻找语言的意义及其价值。语言不能被看作事物的摹本，而应当被视为我们关于事物概念的条件。如果我们能够说明语言不仅仅是形成这些概念的最有价值的助手之一，而且可以说是形成这些概念的必要前提，我们也就心安理得了。我们已证明，语言决不是实物，高级或低级的现实，语言是我们经验对象的前提，是我们思考所谓外部世界的先决条件。我很想说明语言完成它的任务的具体步骤，以此来证明我的论题。但是这个说明任务将远远超出这篇短论文的范围。这里我只能简略地谈一谈这个非常错综复杂的问题。我不能把我的论点得以建立的经验证据摆在你们面前。除了对认识论的一般考虑外，我的证据有三个不同的来源：语言学，言语心理学的诸发现和心理病理学领域的实验。

从第三个来源开始吧。心理病理学告诉我们，在每一失语症——病理损伤或语言能力丧失——的研究中，我们必须区分两种不同的言语形式。一般而言，患此症的病人并未丧失运用语词的能力，但他不能按照语词的通常意义使用这些语词，他确实不能运用词汇指谓或称谓经验对象。如果你问他某一事物的名称，他多半不能给你正确的回答。然而，他却能很好地把语词运用到另外一个目的上：用于表达他的情感。如果你领他到壁炉前请他告诉他所见之物的"名称"，他将吐不出"火"这个字。但是在危险之时，他会立刻喊出"火！"表示害怕或呼唤报警。

英国的精神病学家，精心研究这类失语症或言语障碍的杰克逊为了指出这种差异，介绍了一个特殊的术语：低级言语和高级言语，他把两种言语鲜明地区分开来了。在前一种情况下，

我们的语言被感叹地使用，后一种情况下，它们被陈述地使用。情感语言与陈述语言不同，在情感语言中，我们只有感情的爆发，就好象我们有主体精神状况的突然火山喷发一样。在陈述语言中，我们有一诸观念的客观连接，我们既有主语，又有谓语，还有二者的关系。在人对"客观"世界的发现中，在有着固定不变性质的经验事物的世界的发现中，正是这种言语，即陈述言语成为人的首要思路。在这条思路的指导下，我们才发现一个对象世界，一个具有固定不变的性质的经验事物的世界。这里，我不愿卷入所谓动物语言的激烈争论着的问题中去。这个领域的最新著作告诉我们，这个问题离发现一个清楚的为众人所接受的结论还远得很。从这些讨论中，我们知道的只是一个事实：虽然人们进行了大量的观察和实验，我们还没有一丁点经验证据证明动物中存在陈述语言这个东西。

言语毕竟是人类学特有的概念，人类学特有的内容。甚至那些倾向于承认动物的叫喊和人的言语之间有一种近似关系的哲学家、语言学家最后都得出这样的结论：我们应当更多地强调不同的方面，而不是相同的方面。例如A·H·加狄伦在他的著作《言语和语言理论》中说："在动物的发声和人的言语之间，有一个差异如此之重要，以至它几乎掩盖了这两种行为本质的家族相似性"。语言的客观"陈述"特征是人类语言最显著的特征，在动物的发声中永远没有这种东西。显而易见，这一差异不只是偶然的东西，这是一个更深刻特征的征兆。这个特征统治和决定着我们人类的全部经验。

一个无语言的存在物，一个动物，生活于其中的现实与人的现实是很不同的。不能够用人类的标准来判断动物的理解方法，认识方式或辨识方式，我们通过动物心理学而熟知的事实告

诉我们，动物的经验比起人的经验来可以说是处于一种更易变动、更为动荡、更加未定的状态中。现代比较心理学为描绘这些状态已新创了专门的术语，我们得悉，动物不是生活在经验"事物"的环境里，而是生活在一个混沌未分的特性弥漫交织在一起的环境里，它确不知道那些是确定的、有特色的、固定的和永恒的对象。这种对象恰是人类世界的特殊标志。我们把一个固定不变的"本质"赋予这些对象，使它们在各种不同的条件下都可以被辨知出来。

但是看来，在动物的经验中缺少的正是这种辨认能力，如果相同的刺激在不同的环境中出现，一个动物对这个确定方式的特殊刺激的反应常常显出非常不同、甚至完全相反的反应。让我们用一个有特色的例子来说明这个事实。一个德国心理学家观察了家中一只蜘蛛的习性。这蜘蛛织了一个火山口状的网，这个网愈来愈窄，象个漏斗，蜘蛛在这个管状网中等待着自己的食物，只要一只苍蝇被网的外层网丝粘住，蜘蛛立即扑上去，把毒牙刺入牺牲者，使之麻痹。但是如果最小的苍蝇进入管网中，或者如果蜘蛛在别的地方而不是在交织的网上碰上这只小苍蝇，它根本不愿意碰这个苍蝇，甚至还会避开它。在此例中，我们看到，一个动物的特殊状况有任何变化，都足以使这个动物的"识别"方法失灵。

正是也只有在人这里，我们发现了这样的聚合统一性，把各种感觉材料联结为同一的概念统一体。这个聚合统一性是思考不变的、永恒现实的条件。现实性是由客观事物和客观性质所组成的。在这个聚合统一的过程中，语言起着决定性的作用。显然，就是对我们共同经验的单一对象的表象，如一所房舍的表象，其主要之点也不在于单一的图象，或是诸图象的复合，

不在于感性材料的总合。一个简单的现象学分析清楚地告诉我们，我们对房屋的理解包含着大量的各种各样的成份，它不是单一知觉所给与的，它包含着诸知觉的整套层次，这些知觉由一定的规则彼此结合，相互联系，依观察者与房舍的远近距离的不同，依他的视点，他的特殊眼光，依光线的不同状况、房舍的外貌会不断地变换它的形象。然而这些千变万化的形象都被认为是同一"对象"、同一事物的表象。为了保持和维护对象的同一性、名称的同一性，语言符号的同一性是最重要的辅助手段之一。

语言造成的固定化支持着理智的结合统一，而理解和认识经验对象则有赖于理智的结合统一。如果教一个儿童，用同一个名称去指称在不同的条件下显示出来的多样变化了的诸现象，那么也就是教他把它们看作一个固定的统一体，而不只是纷繁多样的现象。该名称已成为一个固定中心。一切都可以归之于它。该名称好象创造一个新的焦点，来自不同方向的光线都在这里相遇，在这里溶合为一个理智的统一体。在谈及同一对象时，我们就看到了这个统一体。没有这一照明的光源，我们的知觉世界将是昏暗而模糊的。著名的法国语言学家，弗格斯特的索绪尔，在《普通语言学教程》中说："离开了语言，我们的思想就只是一团杂乱无章的东西……有了它，思维就象一条薄薄的面纱(透过它我们可以看见事物)没有预先制定的观点。在语言现象之前，一切都是含糊不清的"。

然而我们可以毫无保留地采用这种观点吗？我们必须承认，语言在某种意义上是人的一切智力活动的根本，是人最主要的向导，它给人指出了一条新的道路，这条道路逐渐引向一个对象世界。但是我们可以说，这是一条唯一的道路吗？我们可以

说，没有语言，人就会陷入黑暗之中，人的情感、思想、直觉将会笼罩在模糊的神秘里吗？作了这样的判断之后，我们切莫忘了，除了语言世界之外，还有另一个具有自己的结构和意义的世界。这似乎是另一个符号世界，它在言语世界和语词符号世界之外，这就是艺术世界：音乐，诗歌，绘画，雕刻和建筑的世界。

语言给了我们第一个通向客体的入口，它好象一句咒语打开了理解概念世界之门。然而概念并非通向现实的唯一门道，我们理解现实不仅用普遍的概念系统的普遍原则去包摄它，也用具体的和个别的形象去直觉地感知它，这种具体直觉不能单靠语言获得，实际上我们的普通语言不仅有概念的特点和意义，它还有直觉的特点和意义。我们的普通词汇不仅是意义的符号，它们也充满了形象和特定的情感。它们不仅作用于我们的理智，也作用于我们的情感和想象。

人类文化初期，语言的诗和隐喻特征确乎压倒过其逻辑特征和推理特征。但是，如果从发生学的观点来看，我们就必定把人类言语的想象和直觉倾向视为最基本的和最原初的特点之一。另一方面，我们发现在语言的进一步发展中，这一倾向逐渐减弱。语言变得越抽象，它就越扩大和演变其本来的能力。语言从日常生活和社会交际的必要工具的言语形式，发展为新的形式，为了构想世界，为了把自己的经验统一和系统化，人类不得不从日常言语进入科学语言，进入逻辑语言、数学语言、自然科学语言。

只有通过这个阶段，人才能克服在日常用语中容易遇到的危险、错误和谬误。这些危险在哲学思想史中被一再的描绘和告知过。培根说，语言是幻想和偏见的永恒的源泉，是“idolon

fori"，即市场偶像，他说："虽然我们认为我们支配自己的语词，然而实际上是我们被这些语词占有和支配。言词强烈地影响着最聪明的人的理智，它们最容易搅乱和歪曲他的判断。"而且培根补充说："必须承认，要我们脱离谬误和假象是不可能的。因为它们与我们生活的本质和条件是不可分的。无论如何，小心对待它们对人类作出正确的判断来说是极端重要的。"[1]

经过多次徒劳无益地企图避免普通词汇的危险之后，人类科学终于发现了一条正道。科学语言不同于日常语言，科学语言是另一类符号。这些符号是以不同的方式形成的。人发展了一套科学语言，使用这套语言，每一术语都得到清楚明白的定义。通过这套语言，我们可以描绘诸观念的客观联系和诸事物的相互关系。人从日常言语中使用的词汇符号前进到算术的、几何的、代数的符号，前进到化学公式一类的符号，这是人客观化进程的决定性步骤。但是人不得不为这个收获付出极高的代价。人向着较高的理智目标前进了多少，人的直接性，生命的具体体验就消失了多少，留下的是一个理智符号世界，而不是直接经验的世界。

要想保存和重获直接的、直觉的进入现实的方式，需要新的活动、新的努力。进行这项工作不是靠语言，而是靠艺术。语言和艺术的共同特点是，它们都不应仅被看作是现成的给定的、外在现实的再造和模仿，只要我们用这种方式看它们，就无法回答整个哲学史中对语言和艺术提出的反对意见。这样，柏拉图在说艺术家比模仿者更低，他的作品没有创造意义的价值，仅是摹本的摹本的话时，他就完全是正确的。后来哲学家们试图通过赋予艺术一个更高的目的来避免这个结论。他们说，艺术重造的不仅是现象世界和经验世界，而是超感性世界。这种

观点在后来的一切唯心主义美学系统中，如在普罗丁、谢林、黑格尔那里都非常流行。在这些体系里，美不仅仅是事物经验的或物理的性质，它是理智的、超感性的述语。我们可以在英国文学中，例如在柯勒律治和卡莱尔的著作中发现这种构想。卡莱尔说：在每一艺术品中，我们都能辨出通过时间显示出来的永恒性，可以看出诸如象神这一类的东西。

思辨是一种非常迷惑人的解决问题的方法，因为好象通过这种方法，我们不仅有了艺术的形而上的合法根据，而且似乎还有了神圣化的艺术。艺术成了绝对或神的最高显现之一。按照谢林的说法，美是表现在有限形象中的无限。美由此变为宗教崇拜的对象，与此同时它又处在失掉自己基地的危险中。它如此高升到感性世界之上，以致我们忘掉了它的地上根源，它具有人性特点的根源。它的形而上的合法性预示了要变为它的特定本质和本性的否定。事实上，在黑格尔的体系中，艺术就不可能逃脱这样的命运。这里它作为绝对精神的形式之一显示出来。但是它的光彩在哲学日出的新光芒前就消失了。艺术只是一个相对的、低级的真理，而不是最终的真理。它比宗教和哲学都要低级。黑格尔说："对我们来说，艺术再也不是真理存在达到自身的最高方式了。它的形式已经不能满足精神的最高需要，我们再也不相信形象了"。但是不相信形象，不相信具体的直觉，并不意味着哲学地解释艺术或使艺术合法化，而是意味着艺术的死亡。

黑格尔的现代追随者们完全意识到这个危险，竭力想扭转它。在这点上，克罗齐就背离了他的哲学前辈。克罗齐宣称：艺术建立在人的独立的、完全自主的活动上，艺术必须以艺术的标准来衡量。艺术具有宗教的和哲学的真理不可比拟的内在价值。

但是当我们针对语言和艺术研究克罗齐的著作的时候，我们却深感惊讶，他完全否认区别语言和艺术的可能性。按他的理论，二者不仅紧密相关，而且恰巧合而为一。在克罗齐美学著作的标题中，我们会发现这样的命题：作为表现科学和一般语言学的美学。

从哲学上讲，美学和语言学并非无关的不同问题。它们不是哲学的两个分枝，而是一个分枝。"谁研究一般语言学即语言哲学，就是研究美学。反之亦然。"克罗齐对这个矛盾的叙述提供的唯一理由是艺术和语言都是"表现"。表现是个不可分的过程，它没有程度的区别，也无可能的差异，我们不能说表现有不同的种类，因此，在克罗齐的理论中，一封信就其是一种表现而言，与艺术品，绘画，戏剧都处于同一水平。但我认为，这种理论没有注意到一个双重性的问题。

首先，表现的纯粹事实不能和表现艺术的事实相提并论。如果我为提供或获得有关经验事实的信息或者为了实用的目的写了一封信，我并不因写这一行为而成为艺术家。一个人甚至会写一封很富激情的恋爱信，信中他的深情可以得到真实诚挚的表现。然而他也不会仅因此而成为一个艺术家。我并不认为克罗齐的英国追随者 R.G.科林伍德在其《艺术原理》一书中的观点是对的。他把艺术定义为和盘托出一个人的情感活动。他由此断定，我们每个人说出的每一话语，作出的每一姿态都是艺术作品。艺术家并不是纵情显示自己的情感的人，也不是有极大的技巧表达这些情感的人。被情感支配只是感伤主义而非艺术。如果一个艺术家不是专心于自己的作品，而是专心于自己的个性；如果他感受自己的愉快，或者如果他喜欢"忧伤的欢乐"，那么他将变为一个感伤主义者。艺术家不是仅生活在我

们普通的现实中、生活在实践经验事物的现实中，而且同样他也不是生活在个人内部生活领域中、自已的想象或梦幻中、自已的情感或激情中。在这两个领域之外，他创造了一个新的领域——造型的、建筑的、音乐的形式领域，形象和图案的领域，旋律和节奏的领域。

要生活在这样的领域——色彩或音响，线条或外形，声调和节拍——中，在某种意义上，才是一个真正艺术生活的开始和目的。这里，我无意保卫为艺术而艺术的构想。艺术不是展示和享受的空洞的形式。我们在艺术手段和艺术形式中直观到的是一个双重现实：自然的现实和人类生活现实。凡伟大的艺术品都给我们对自然和生活的新探讨和新解释。而且这解释只有按照直觉，而非概念，按照形式，而非抽象符号才可能。只要我们从视觉中失去了这种美感形式，我就失去了我的审美经验的基础。从而我可能会同意把艺术归属在一个更普遍的概念之下，即"表现"这个概念之下。但是这样我必须同时考虑审美现象的特殊之处。

表现本身并不是审美过程，而是一个一般的生物学过程。达尔文写了一本完全与此相关的著作《人和动物中的情感表现》，该书中他试图说明，我们在动物界发现的各种表现方式有一种原始的生物学意义和目的。它们是生物性行动的残迹或准备。例如猴子牙齿的敞露，是为向其敌人显示，它具有最可畏的武器。这里我们无须缠入这个生物学理论的细枝末节中去。但即使我们把自己限定在人类范围，也很容易指出并非一切表现都是相等的。它们并非都具有审美意义。单独一个情感的语音——欢乐或悲伤，爱或恨的语音——绝不是审美现象。

克罗齐说语言和艺术是同一的，因为他在两者中发现了有

决定意义的同一特征。这特征用他的术语就叫做抒情风格。按照克罗齐的说法，每一个成功地表现了自己的思想或情感的人都是一种诗人。我们本来都是抒情诗人，然而字词的表达，通过语言符号的表现并不等同于抒情的表现。抒情诗中给我们印象最深的不仅是意思、词汇的抽象意义，而是音响、色彩、旋律、和谐；是语言的协调一致。

伟大的抒情诗人华兹华斯把诗定义为："强烈情感力量的自发外溢。"但仅是情感力量或仅是情感外溢不能创造出诗来。自我情感的丰富充沛仅是诗的一个要素和契机，并不构成诗的本质。丰富情感必须由另外的力量，由形式力量控制和支配。每一言语活动都包含着形式力量，都是它的直接证据。但是我们日常语言与抒情表现的趋向不同。当然甚至普通言语都可以包含而且确实包含着一定的抒情因素。

我在这一点上和你们交谈的时候，仅是想和你们交换一下我对一个普通哲学问题的观点和思想。但另一方面，我又不可能不给你们一些别的印象。从我讲述的方式、声调和着重处，声音的抑扬顿挫和变调，你可以感到我个人对该问题的那些方面感兴趣。可以感到我向听众演说的愉快。同时你们可以感到由于我在这里不能用自己的母语而只有用我还不娴熟的外国语讲说而显出的不满意和窘迫。但是你们和我都对我讲演的这一方面不感兴趣。对我们来说，重要的和相关的东西是与此截然不同的事情、即我们问题的客观的和逻辑的意义。我们探讨某一理论问题，试图共同动脑筋来解决它。我们不得不使用的语言不是情感语言而是叙述语言，是逻辑语言而非是抒情语言。

但是我们一进入审美领域，我们的一切语词就好象经历了一个突变。它们不仅有抽象的意义，好象还熔化融合着自己的

意义。如果一个实业家，比方说一个工程师，希望建一条铁路或者一条运河，给我们描绘了某一区域；或者一个地理学家或地质学家为理论目的用科学术语描绘同一地区。这些描述与审美表现方式，与抒情诗或风景画有天壤之别。实业家，地理学家或地质学家只对经验事实，对物理事物或性质感兴趣。艺术家无视这些性质。他全神贯注于事物的纯形式之中，直观事物的直接外观。他不把自然作为物理事物的聚集或作为因果的链条来理解。但是他也很少把自然作为主观现象，作为感知的总合来看待。

关于一般的感知，我们可以在一定程度上接受感伤主义的理论，我们可以象休谟那样说，每一观念都是印象的模本。但是在艺术经验中，这个理论破产了。事物的美不是一个仅用消极的方式就可以来知觉和享受的属性。为了理解美，我们总是需要一种基本的活动，一个人心的特殊能力。在艺术中我们不是对外来刺激作简单的反映，不是简单地再造我们自己头脑的叙述。为了欣赏事物的形式，我们必须创造它们的形式。艺术是表现，但是一个积极的而不是消极的表现。它是想象，但是创造的而不是再造的想象。

艺术的情感是创造的情感，这种情感是我们生活在形式的生活中感受的情感。每一形式都不仅是一种静态存在，而是一种动态力量，一种它自身的动态生命。在艺术品中感受到的光色、质量、重量与在日常生活对这些东西的感受截然不同。在日常经验中，我们把它们看作现成的感觉材料。我们用逻辑思想或经验推断加工感觉材料建立起物理世界的、外部世界的概念。而在艺术中，不仅我们感性经验范围扩大了，而且是我们对现实的景像和景色的看法也发生了变化，我们用一种新的眼

光，用一种活生生的形式媒介来看待现实。普罗丁在他论美的文章中说：费忌阿埃斯在创作宙斯雕像时，他创造的这个神的形式简直就和宙斯自己选择的形式毫无二致，假如宙斯决定以人的形象出现的话，他就是这个样子。费忌阿斯能够给死的大理石灌注进神的生命气息，因为对他来说，作为一个伟大的雕刻家，大理石本身就不是死的材料，不是一块质料，而是充满了内在生命，充满了生命运动和能力的东西。

根据这个观点，我们可以否定克罗齐《美学》的另一基本论点。克罗齐坚定地否定艺术有不同的或可分的种类。艺术是直觉，直觉是唯一的和个别的。因此，艺术作品的划分没有哲学价值。如果我们试图划分艺术作品。如果我们说抒情诗、史诗和戏剧诗是不同种类的诗歌，或者，把诗歌作为和绘画或音乐相对的东西，我们就在使用相当肤浅和习用的标准。克罗齐认为，这样的划分可能有实用的意图，但是它无论如何也没有理论的意义。这种划分使我们的行为象图书馆理员一样，不过问书籍的内容，而按作者姓名的字母顺序，或者按照开本形式来决定怎样编排这些图书。但是只要我们记住，艺术不是用一般方式，用非特定的方式来表现，而是用特定的媒介来表现，克罗齐的谬论就消失了。一个伟大的艺术家在选用其媒介的时候，并不把它看成外在的、无足轻重的质料。文字，色彩，线条，空间形式和图案，音响等等对他来说都不仅是再造的技术手段，而是必要条件，是进行创造艺术过程本身的本质要素。

但是每一艺术依赖其特定质料这一点在诗歌中产生了一个复杂的问题。当与其它艺术比较时，诗不得不面临新的严重困难。正如我们所指出的，语言总是含有一种抒情成份。它有其诗的因素，它用形象和隐喻的表现方式说话。但语言愈发展，

它担负它特有的理论工作就愈多，它的抒情成份就愈是被其它成份压抑和代替，日常言谈的词汇和形式不能派用于艺术目的。它们产生于实际需要，如促进特定的行动，或者指称和区分我们共同经验的对象。但是既没有进入实用的领域，也没有进入理论领域，它力求朝向另一目标。诗能够使用同样的手段达到自己的目标吗？我们能够运用语言的一般词汇，事物的类的名称，又使它们适用于全新的工作以表达我们具体的个人直觉吗？

一切伟大的诗人都是伟大的创造者，不仅在其艺术领域是如此，而且在语言领域也是如此。他不仅有运用而且有重铸和更新语言使之形成新的样式的力量。意大利语、英语和德语在但丁、莎士比亚和歌德死时与他们生时是不相同的。这些语言由于但丁、莎翁和歌德的作品经历了本质性的变化，这些语言不仅为新的词汇所丰富，也为新的形式所丰富。但诗人不能完全杜撰一种全新的语言，他须得尊重自己语言的基本结构法则，须得采用其语法的语形和句法的规则，但是在服从这些规则的同时，他不是简单地屈从它，他能够统治它们，能将之转向一个新的目标。

每一诗人的作品在一定意义上都可以和那些试图找到哲学家的宝石的炼金术士的作品相比较。诗人好象是把普通言语之石点化为诗歌之金。我们在但丁或埃瑞斯托①的每一段诗中，在莎士比亚的每一出悲剧中，在歌德和华兹华斯的每一首抒情诗里，我们都可以发现这种点石成金的天赋。他们的一切都有其特殊的声音，有其带特征的韵律，有其无与伦比的、令人难忘的旋律。也就是说，他们每一个都为特殊的诗的氛圈所环绕。

① 埃瑞斯托（一四七四——一五三三），意大利诗人。——中译注

莱辛在《汉堡剧评》中说：要偷莎士比亚的诗句就象偷赫丘利[1]的神棒一样不可能。莎士比亚的每一诗句都有其心灵的印记。它不能外借，也不能被其他诗人挪用。更令人吃惊的事实是，莎士比亚决不重复。他不仅说一些以前闻所未闻的语言，而且他的每个人物都讲带着具有自己个性特征的语言。在《李尔王》和《麦克白》中，在《科利奥兰纳斯》和《奥赛罗》中，在《布鲁图斯》和《哈姆雷特》中，在朱丽叶和德丝苔蒙娜里，在贝亚特丽齐和罗莎琳里，我们听到的是个性的语言，是象个体灵魂的镜子一般的个体声音。

能够如此，因为诗人有一种特殊的禀赋，能把日常语言的抽象的一般名称掷进诗的想象的熔炉，铸出新的样式。由此他能够表达一切具有无限细微差别的情感，欢乐和悲伤、愉悦和苦恼、绝望和狂喜等等别的表达方式不可及的和说不出的微妙情感。诗人不仅用词汇描绘，他激起了，形象地显现了我们最深的情感。这是诗的特权，同时也是诗的局限。由此可知，我们称为诗的意境的东西，是不能和他的形式区别开来的。雪莱在《为诗辩护》中说：因此翻译是徒劳无益的：寻求把诗人的创造从一种语言注入另一种语言，其聪明不亚于把一束紫罗兰投进熔炉以便使你可以发现它的颜色和香味的公式原理。该植物必须从种子再生长出来，否则它决不能开花——这是一个通天塔般的灾难性负担。

我认为，在这里可以发现对诗歌的一般艺术的真正辩护。这辩护反驳了如柏拉图之流的哲学家和托尔斯泰之流的道德家的攻击。托尔斯泰在艺术中看到情感感染的持续和危险的根源。

---

[1] 赫丘利 罗马神话人物，相当于希腊神话中宙斯之子。——中译注

他说不仅情感感染是艺术的确定标志，而且感染的程度是艺术价值的唯一标准。然而很容易知道这种理论错在何处。托尔斯泰忽视或轻视的是诗歌最根本的因素和主旨：形式因素。有激情的人不能用这种激情影响我们。在看莎士比亚的戏剧时，我们没有受麦克白野心的影响，没有受理查三世残酷的影响，也没有受奥赛罗的妒忌的影响。诗人给我们的是一种最深的情感，正如华兹华斯所说，它是"在平静中回味的情感"。甚至在最富情感的诗歌中，在戏剧和悲剧中，我们感到这种突然的变化；如哈姆雷特所说，在我们激情的惊涛骇浪暴风骤雨中，我们感到一种节制。只有在形式的领域我们能够赢得这种节制。这里我们不能进入亚里士多德的悲剧理论，也不试图解释"净化"这个术语的含义。解释会把我们卷进困难的哲学问题里去。

但是，把一切哲学考虑都抛在一旁，在系统的意义上，我们可以说，由悲剧或其它艺术作品造成的"净化"，不能从道德的意义去理解，更不必说从心理学的意义去理解了。它不是我们情感的纯化或净化，而是我们的情感被提高到一个新的状态中。那些在现实生活中必须经历我们在欣赏索福克涅斯或莎士比亚的悲剧所感受到的那些情感的人，将不仅被这些情感的力量所压迫，而且被这些情感压倒和毁掉。但是在艺术中，我们就不会面临这些危险。我们在这里感到的是没有物质内容的纯粹的情感生活。我们激情的重担从肩上放下来，留下的是内部情感，是没有重力、压力和重量的激情的起伏波动。激情这个词，按其最初的词源学意义来理解，似乎是指一种心灵的被动状态。

但是在艺术中，激情象突然被改变了性质，变为主动状态。它不仅是一种情感状态，同时含着一种观照活动。艺术不是用语词或图象的幻象来欺骗我们，而是请我们进入它的世界——纯

粹形式的世界来陶醉我们。用这种特殊的媒介，艺术家重构了世界，这就是我们在一切伟大的艺术天才那里发现的真正力量。扬格在《试论独创性作品》中说："独创性作家的笔，象阿米达的魔杖，在贫瘠的荒地里，呼唤出百花盛开的春天。天才和智慧者的差异正象魔术师和建筑师的差异一样。一个用不可见的方式竖起自己的建筑物，另一个靠熟悉运用普通工具建造自己的建筑"。

在这简短的讲演中，我只能给一个有很多重要的系统结论的问题勾划一个粗略的轮廓。这是对任何特殊的问题作详细的讨论都是不可能的。我想要强调的只有一点，用文化哲学和一般知识理论的观点来看待问题具有至高无上的重要性。只要我们满足于用那模仿给定的、准备好的现实的传统观点，我们就会失去对语言和艺术进行更深刻的理解的真实线索。这种传统观点被一众所周知的名言表达出来："艺术是对自然的模仿"。多少世纪以来，它统治着我们的美学理论，甚至在语言哲学的发展中，它也总是扮演了主要角色。

但是无论艺术还是语言，都不仅仅是"第二自然"，它们还有更多的性质，它们是独立的，是独创的人类功能和能力。正是凭着这些能力，我们成功地建立和组织了我们的知觉世界，概念世界和直觉世界。在这个意义上，语言和艺术拥有的不仅是再创的、而且是创造的和构造的特征和价值，正是这特征使语言和艺术在人类文化世界占有了一个真正的位置。

注　释

〔1〕《培根指学著作》第二卷，《知识的进展》，（伦敦一九〇五年）第119页。

二

在我们最后两讲中，我想就我认为是哲学人类学之根本的那个问题作一番概述，我想探讨一下我称之为客观化过程的那个一般过程的不同发展阶段。我的论点是，我们不能将经验对象的世界看成是一个直接的事实，即不能将它看成是一个冷酷无情的事实。从哲学分析的观点来看，客观性不是人类知识的起点而是其结局[1]。当然，凡是哲学都包含着一个本体论——一个关于存在的一般理论。在这方面，我们完全赞同亚里士多德将形而上学界定为关于存在本身(即作为存在的存在)的学说。一种批判的哲学绝不否认这样一种本体论的必要性或重要性。但批判哲学已不再把本体论理解为关于绝对存在的描述，即不再把它理解为关于物自体及其性质的描述。批判哲学把本体论的任务限制在现象这个领域之内，限制在由经验知识的各种不同模式所给予我们的对象这个领域之内。

在《纯粹理性批判》的著名一章，即在论述将对象区分为现象和本体的根据的那一章中，康德正是在这个意义上说，人类知性的一切基本概念都只是些用以说明现象的原则，"本体论自诩以系统的形式提供了关于事物的先天综合知识(例如因果律)。其实，本体论这一骄傲的名称须用纯粹知性的分析论这一

谦抑得多的名称来替代。"①[2]从这一批判的和分析的观点来看，我们所谓的"客观性"并非给定的(gegeben)而是交给的(aufgegeben)；它并不是一个直接的无可怀疑的事实，而必须被视为一项任务。

如果我们选择人的世界即文明的世界而不是物质的或形而上的宇宙作为我们的出发点，那么这一论点就能获得特殊的力量。显而易见，人的世界并不是作为某种现成的东西而存在的。它需要建构，需要通过人的心灵的不断努力才能建立起来。语言、神话、宗教、艺术和科学都不过是朝着这个方向迈出的一些单个步骤而已。它们并不是对事物的现成本质的模仿或复制。事实上，它们都只是通往客观性道路上的一些各不相同的中途站或驻足所。我们所说的人类文化可以界定为我们人类经验的渐次性的客观化，可以界定为我们的感觉、我们的情感、我们的愿望、我们的印象、我们的直觉体知和我们的思想观念的客观化。

我们可以选择各种不同的方法来研究这一通往人类文化世界的一般过程。第一种似乎被人们广泛采用的方法就是比较方法。哲学人类学必须遵循斯宾诺莎的箴言：不能把人视为"国中之国"。[3]人只是进化总链条上的一个环节，文化生活总要受制于有机生活的状况。因此我们必须首先研究有机生活的状况。现代生物学和现代动物心理学为我们对有机生活的各种形式进行比较研究提供了一则十分有趣的材料。生物学家约汉拿斯·冯·乌克斯居尔(Johannes von Uexküll)写过一部著作，标题为《动物的外部世界与内心世界》。在这部书中，他声称凡是

---

① 参见蓝公武译本213页，商务印书馆一九六〇年版。——中译注

有机体都有其特定的外部世界和特定的内心世界，也就是说，都有其外部生活和内心生活的一种特定模式。我们不能直接感知到或观察到它们，而必须运用一种间接方法。动物的解剖结构为我们提供了重建其外部经验和内心经验的线索。在这方面迥然不同的动物并不生活在同一实在之中。一个具备大脑或复杂神经系统的动物与一个属于比较低级的有机体的动物不可能具有同样的经验。乌克斯居尔的研究表明，根本不存在一个对人和所有动物种类都完全一样的对象世界。他说，"在苍蝇的世界，就只能看到苍蝇类的'事物'；在海胆的世界，就只能看到海胆类的事物。"〔4〕

我们不可能凭借乌克斯居尔及其他学者在动物心理学这一领域内所进行的观察就对我们的问题作出一个肯定的答案，但从他们已确证的事实中我们却可以得出一个十分重要的否定结论。较之我们自己的人类经验，动物的经验极不稳定。事实上，动物的外部经验处于一种液化状态之中。为了描述这一状态，现代比较心理学新创了一个专门术语。我们得知动物并不是生活在稳定事物的领域内，而是生活在复杂的或扩散的性质的领域内的。它并不知道那些确定明晰、永恒不变的对象，而这些对象正是我们人类世界的显著标志。我们把一个恒定不变的"本质"赋予这些对象，即便在各种迥然不同的情形下我们也可以把它们辨认识别出来。动物经验中缺乏的正是这种识别能力。一个动物可以采取一定的方式来对某种特殊的刺激作出反应，但如果同样的刺激出现在异乎寻常的环境中，那么这一动物就会作出迥然不同甚至完全相反的反应。

让我们用一个有代表性的实例来说明这一事实。一位德国心理学家曾经观察过一只家养蜘蛛的生活习性。〔5〕这蜘蛛编织

了一个火山口状的网，这个网愈来愈窄恰似一个漏斗。蜘蛛在这个管状的网中等待着自己的猎物。一旦苍蝇被网的外层粘住，蜘蛛便立刻猛扑过去，将毒牙刺入猎物，使之麻痹。但是，如果一只小苍蝇进入迷宫一般的网巢内部时，或者蜘蛛在别的地方而不是在交织的网上遇到它，蜘蛛就不会碰它一下，甚至还会远远避开。通过这一实例我们可以看到，动物受到刺激的那一特殊环境一经改变，就足以使识别过程不可能。在人身上，也唯有在人身上，我们才能看到这种稳固性，才能看到各种感觉材料结合为同一概念统一体，而这种概念统一体便是思维永恒不变的实在——由客观事物和客观性质构成的实在——的条件。

的确，我们人类经验的特征和特权就是，我们并不仅仅达到了一般的生物状况，我们的行动并不仅仅是由一些模糊不清的印象或情感，由欲望或感觉引起和推动的。当然我们都难免有这样一些模糊印象或感情，从某种意义上说，它们甚至可被视为我们一切活动的原初刺激。洛克(Locke)采用了一种完全不同的心理观察和心理分析的方法。有一种观点认为，人类心灵的一切复杂现象都必须还原为一些原始的、不可置疑的感觉材料，而这些感觉材料就是感觉的简单而固定的因素。洛克不同意这一观点。但即便如此，洛克在《人类理智论》的十分有趣的一章中还是力图说明，某种模糊不清、难以解释的"不安"是全部人类生活甚至还是我们的全部精神活动的首要和不可或缺的动机之一。[6]

但是，人是从来不会固守自己的原始状态的。他并不是单纯地听凭感觉、情感和模糊不清的印象支配的。他超越了这一模糊不清的原始状态，而进到了一个新的心灵状态。他不仅生

活在实在中，而且开始意识到实在。在达到这一新的精神状态之前，他绝不可能谈论对象世界，也绝不可能谈论经验事物及其永恒不变的性质。我们可以用许多完全不同的名称来指示这一过程，在哲学史上，我们遇到了许多企图描述这一过程的各不相同的术语。这些五花八门的术语无关宏旨，只要我们牢牢记住这一过程本身的一般性质就足够了。最常见、最古老并且在一定意义上经典的术语就是理性(reason)，这一术语是从希腊文"Logos"(逻各斯)一词翻译过来的。人正是通过逻各斯，即通过理性的力量而区别于动物的。

在希腊哲学中，这一术语的意义原本十分清晰、确定，但经过长期的发展演变，这一术语变得含糊不清了。它具有某种形而上学的内涵，而我们在探讨哲学人类学时正想避开这种形而上学的内涵。为了达到这一目的，我们无须事先假定有一个独立存在的实体性的东西，称为理性、心灵或精神。形而上学地使用"理性"一词会导致谬误和错觉。康德在讨论"纯粹理性的谬误推理"一章中警告我们要提防所有这些谬误和错觉。我们再也不能用一种实体性的、本体论的方式来界定理性或精神了。我们必须将它界定为一种功能。它不是一种独立存在的实体或力量，而是一种组织我们人类经验的方式。这种组织是由语言、神话、宗教、艺术和科学引起的。如果我们寻找一个囊括所有这些各不相同的活动的共同名称，那么我们倾向于使用"统觉"(apperception)一词。在这个意义上使用"统觉"一词是从莱布尼茨(Leibniz)开始的。

根据莱布尼茨，我们可以将动物的世界描绘成一个感觉(perceptions)的世界，描绘成一个细微感觉(petites perceptions)的世界，但却必须将人的世界描绘成对实在的统觉(apperception-

tion)。这种统觉(莱布尼茨意义上的)隐含着一种新的意识状态和一种关于客观性的新的概念。或者我们宁肯使用"反思"(reflection)这一术语(同样，这一术语有着悠久而复杂的历史，但赫尔德[Herder]在他那篇讨论语言起源的论文中对这一术语下了专门的定义)。据赫尔德说，语言并非起源于感觉或情感而是起源于反思。

> 人的思想自由驰骋，感觉从各个感官浩浩荡荡涌入思想中。在这感觉的海洋里，人可以采取一种说话方式把某一波浪孤立出来，使之停滞不动，然后将自己的全副注意力集中在这一波浪上，并且意识到自己在这么做。此刻人表现出反思。在人的朦胧睡梦中，各种形象扑朔迷离，从他的感官掠过。当一梦初醒之时，他可以将注意力集中在某一点上，有意识地玩索某一形象，并且清晰冷静地注视这一形象，辨析那些证明其为此物而非彼物的特征。此刻人表现出反思。人非但生动明晰地知悉事物的全部属性，且能辨认出一个甚或数个根本属性(这一辨认活动会立刻产生一个清晰明白的概念，是心灵最初的判断活动——是什么使得这种辨认活动成为可能的呢?)。此刻人表现出反思。这种辨认活动是通过一个必须使之抽象出来的特征而产生的，是通过一个作为意识因素清晰地显现出来的特征而产生的。再前进一步吧!让我们欢呼新发现!反思的第一特征便是心灵的语词。人类言语随之而产生![7]

我不想在此就术语的使用问题进行辩论。我的论点是，我们可以用理性、统觉和反思这几个词来描述的那整个过程意味

着经常不断地使用符号——神秘的或宗教的、言语的、艺术的、科学的符号。离开了符号，人就只能象动物一样生活在实在中，就只能对各种不同的物理刺激作出具有特征的反应，并以此来保持自己的状态。如果人只是为了保持自己的生物存在，那么他就无须超越动物的界线和本能生活的范围。在《心理学原理》一书中，威廉·詹姆斯(William James)说，凡是动物本能都包含着与主体的某种实际关系。[8]人类生活的广大领域以及不计其数的人类活动都仍然处于同一水平上：它们都是对实际需要作出的实际反应。但在符号世界中——在语言、艺术和科学中——人开始了一个新的过程，即理论生活和反思生活的过程，这一过程逐渐地、不断地帮助他对客观世界构成新的概念。

要想彻底探究和描述这一客观化过程的先后顺序实非易事。但最先出现的并非物理对象的世界，并非自然科学研究的"自然"的世界。自然科学是很晚才出现的错综复杂的人类思维的产物。人最初并不是通过物理学思维或数学思维而是通过神话思维接近自然的。神话思维是不知道对象具有的那种受制于各种恒定不变规则的稳定秩序的。神话并非没有原则可循，也不是对事物所作的荒诞不经、支离破碎和矛盾百出的表述。相反，在对实在进行解释的时候，神话遵循的是一条与科学思维全然不同的原则。康德把自然界定为事物的存在，因为它是由某些一般规律来制约的；科学思维正是以这一关于自然的概念为先决条件的。可是神话是不知道什么一般规律的。神话世界不是一个遵循因果律的物理世界，而是一个人的世界。因此，神话世界不是一个可以归结为几个因果律的自然力量的世界，而是一个戏剧世界——一个行动的、超自然力的、神或鬼的世界。毫无疑问，这也是一种客观化，但却又是一种具有特定方向和

趋势的客观化。

在神话中，人将自己最深处的情感客观化了。他打量着自己的情感，好象这种情感是一个外在的存在物。但这种新的客观性自始至终都要受到个性的限制。在有机世界中，在动物的生活中，我们不能找到任何与这种神话想象和神话思维过程类似的东西。毫无疑问，高等动物不仅具有范围极广的情感，而且还具有采取多种不同方式来表达情感的能力。达尔文曾对这一问题作过专门的研究，他写过一部十分有趣并且非常重要的著作，标题为《人和动物的情感表达》。但在这里，无论动物如何表达自己的情感，它也绝对超越不出这些情感的范围。它不能将这些情感客观化，不能赋予这些情感以外在的形式，并以此将它们实在化。

在神话思维中，我们发现的正是这种客观化和实在化。也就是说，各种情感——恐惧、哀愁、痛苦、激动、欢乐、极度兴奋、狂喜——都具有自己的形状和面貌。就此而言，我们可以把神话界定为对宇宙的面相学的解释(physiognomical interpretation)而不是理论或因果解释。[9]神话思维中的一切都呈现出一种特殊的面相。人就是生活在这些复杂多样的面相特征中的，这些特征不断地影响他，给他留下极其深刻的印象。他观察世界，就如同我们在人与人之间交往中习惯于观察旁人、观察自己的同类一样。他的周围并不是一些僵死的东西，相反是一些充满情感的东西。这些东西要么慈祥要么歹毒，要么友善要么可怖，要么已经司空见惯要么显得离奇古怪，要么使人信心倍增要么令人敬畏恐惧。据此，我们可以轻而易举地解释神话思维的一个基本特征。如果说神话思维必须遵循某一确定的规则的话，那么这一规则肯定不能与自然的规则和科学思维

的规则相比附。因为科学思维总是竭力找到事物的永恒的性质和固定不变的关系。

但是神话并不承认这些永恒的性质。它不是根据我们通常的经验思维也不是根据物理学来解释自然，而是根据我们的面相学经验来解释自然的。再也没有什么别的东西比这种经验更加起伏不定的了。人的面部表情常常出乎意外地瞬息万变，由一种状态转向相反的状态：由欢乐转为悲恸，由兴高采烈转为郁郁寡欢，由温柔慈爱转为雷霆暴怒。神话思维将这种经验扩展到整个宇宙。没有任何东西具有确定不变和永恒常在的形状；一切事物都具有突变的趋势。我们都熟谙这类神话变形，并且都还记得奥维德作品中对这些神话变形所作的饶有诗意的描写。一个人随时都有可能变成一个新的形状。尼俄珀变成一块石头，达佛尼变成一株月桂，阿拉西尼变成一只蜘蛛，①诸如此类，不胜枚举。

但是，如果我们把神话世界看成是一个纯粹梦幻的世界，看成是一堆杂乱无章、粗陋不堪的迷信、错觉或幻觉，那就大错特错了。即便是神话也遵循着自身的规则，它不仅仅是漫无目的的编造，而且还具有某种组织感情和想象的趋向。在神话思维的早期阶段，我们可以看到一些在德国学者乌西诺（Hermann Usener）的著作中称为瞬息神（Augenblicksgötter）的神话人物。他们似乎是在一瞬间下意识地和漫不经意地创造出来的。他们还没有获得一个固定的形状，它们变动不居，起伏不定。

① 尼俄珀(Niobe)：希腊神话中底比斯王后，由于哀哭自己被杀的子女而化为石头。达佛尼(Daphne)：希腊神话中化为月桂树的女神。阿拉西尼(Arachne)：希腊神话人物，传说她善于纺织，技艺超过雅典那。女神嫉妒，将她变成蜘蛛。——中译注

人们已经感觉到魔鬼力量的存在，但却无力将它们描述出来，赋予它们一个确定的形式和名称。但是，根据乌西诺的理论，神话思维的这一原始状态在进一步演化的过程中经历了一次变化。瞬息神被其他一些神所替代，在乌西诺的著作中，这些神被称为专职神 (Tätigkeitsgötter) 和人格神 (Persönliche Götter)。[10]

我不能在此就这一理论进行辩论。我在一篇专题论文《语言与神话》(瓦伯格研究院丛书，1925年出版)中曾强调该理论对宗教史和文化哲学的重要性。[11]但是如果我们彻底探究这一发展过程，那么我们可以说，即便在这一领域内我们也可以看到一个把我们由单一引向特殊，再由特殊引向普遍的连续不断的发展过程。在多神教思维中，世界已不再是一个由变化莫测的魔力支配的浑沌状态了。世界被划分为一些明确的区域，划分为一些行动的范围，其中每一区域或范围都有一个专门的神来统辖。在这些神本身中间，我们可以看到一种等级秩序。我们可以找到一个至高无上的神，我们看到宙斯担负着双重职能，即宇宙论方面的职能和伦理方面的职能。宙斯是上苍之神，是众神和人类之父，同时又是正义的守护神。所有这一切表明，即使是神话思维对组织和客观化也不乏清晰敏锐的意识，只不过其客观化不是通过理智而是通过想象来实现的。

同一发展过程不仅可以在神话形象和神话表现这一领域内见到，而且还可以在作为所有神话思维和宗教思维的动机的那些情感中见到。人们常说，一切宗教都源于恐惧——"Primus in orbe deo fecit timor"。[12] 但是纯粹的恐惧只是人心灵中的一种被动状态，这种被动状态难以解释我们时常在神话思维和宗教思维中见到的那种自由不羁的活动，那种创造性和创造力。

恐惧可以创造出魔鬼，却不能创造出比较高级的神，我们也不能从中得出一神教的教义。诚然，即便是许多深刻的宗教思想家也倾向于把宗教归结到人的某种被动的情绪，而不是归结到人的某种创造性的、自主的和积极的功能。施莱尔马赫①在《宗教演讲录》一书中将宗教界定为"绝对依赖上帝的情绪。"[13]基尔凯郭尔(Kierkegaard)认为，所有宗教思想，特别是基督教思想，其最深刻的根源都存在于我们的焦虑不安的情绪中。"焦虑不安"是基尔凯郭尔哲学中的一个中心问题。关于这一观念他曾写过一篇专题论文。在这篇论文中，基尔凯郭尔声称，一个人越富于创造性，他的焦虑也就越深刻。[14]

但是我认为我们不能接受这一理论。我不否认恐惧和焦虑从发生学意义上可以视为我们宗教意识中的最重要的现象之一。但在宗教的演化和发展过程中，恐惧和焦虑也给其它许多完全不同的情绪和情感留有余地。在英国人类学家马莱特(Marett)的一本书中，宗教的历程被描绘成"从符咒到祈祷"(From Spell to Prayer)的历程。[15]我们可以把神秘思维和神秘仪式解释为恐惧的产物，我们也可以认为它们企图通过控制魔鬼和众神的力量来涤除恐惧。但宗教思维又导致了另一观念的形成。恐惧和焦虑，纯粹的屈服和纯粹的被动顺从不再是各种更高一级宗教的原则了，这里我们看到的是另外一些感情——信心和希望，爱和感激。那种宗教信仰倚靠的正是这样一些感情。在哲学宗教中，首先是在柏拉图的宗教中，上帝的理念本身就是等同于善的理念的，是整个理念王国的顶峰和极致。

① 施莱尔马赫，一七六八——一八三四，德国新教神学家。在斯宾诺莎和费希特思想的影响下，发展了一套神秘主义思想，把人们对上帝的依赖情绪视为最基本的宗教情绪。著有《论宗教》、《论基督教信仰》等书。——中译注

但是，如果我们现在从神话思维的领域进到一个新的领域，即语言的领域，那么我们就会发现自己转入了一个新的世界。诚然，语言和神话联系得如此紧密，以至乍一看上去两者似乎是不可能彼此分开的。也就是说，语言思维充满着和渗透着神话思维。我们越是追溯到语言的更为原始的阶段，这一点就越是显而易见。即使是在我们自己的高度发达的语言中也仍旧浸透着神话思维。在日常言谈中，我们不是用概念而是用隐喻来说话的。我们难免要使用隐喻。这种富于想象和隐喻的言谈方式似乎是与神话思维的基本功能密切关联的。同时，凡是人类语言都希望传达出一定的感情、愿望和欲念。它们不仅是观念和抽象思想的交流，而且还充满着情感。但如果我们把语言视为一个整体，如果我们彻底探究其总的发展过程，那么要把它归结到这样一个情感背景，事实证明是不可能的。

在关于语言起源的思辨理论中，我们可以看到两派在语言史和哲学史上不断交锋的理论。一派是拟声论，另一派是感叹论。马克斯·米勒和其他一些人将这两派理论戏称为"汪汪论"和"呸呸论"①，拟声论认为一切语言都起源于自然声音的模拟，这派理论一直起着十分重要的作用。柏拉图在《克拉提鲁斯》(Cratylus)这篇对话中曾描述过这一理论，但他最终却又歪曲了它。在现代，这派理论似乎已经失去了原有的声誉，几乎没有一个现代哲学家或现代语言学家仍从原来意义上坚持这一理论了。可是另一派理论，即感叹论似乎仍有很大市场。

认为对人类语言的唯一可能的解释就是将它归结为一个一

① "汪汪论"(bow-wow theory)和"呸呸论"是人们给"拟声论"和"感叹论"起的滑稽名称。"汪汪"是模仿狗叫的声音，"呸呸"是人们不高兴或不耐烦时发出的声音。——中译注

般现象，即动物叫喊的现象，这是美国一些学者在他们的哲学论著中坚持的论点，也是格雷斯·德·拉古纳(Grace de Laguna)在《言语及其功能和发展》一书中坚持的论点。[16]现代语言学的元老之一雅斯柏森也坚持同一理论，认为语言史中的一切事实都是朝这一方向发展的。雅斯柏森在他的两本书中发展了自己的理论，一本是早期著作《语言的发展》，出版于一八九七年，另外一本是他最后一部综合性著作《语言及其本质、发展和起源》(一九二二)。他并不想作一般性的纯思辨的论证，他认为只要作一番经验分析就足以证实他的观点。他说，"我所推荐的方法就是将我们二十世纪的现代语言追溯到历史及我们现有材料允许我们追溯到的那个时期。我是第一个始终不渝地运用这一方法的人。……如果我们能够找出与后期语言阶段相对的早期语言阶段的某些典型特征，那么我们就完全有理由得出这样一个结论：同样的特征在远古的时候就业已达到比现在更高的程度。

"现代言语是从更为古老的形式演化而来的。如果我们在更大的规模上将言语在这一演化过程中经历的变化追溯到人类的童年，如果我们通过这种方法最终找到了一些口头发出的声音，这些声音已经不能再被称为真正的语言了，而要被称为某种先于语言的东西——那么问题也就解决了。因为变化是一种我们能够理解的东西，而无中生有则永远是人类理智所无法理解的"。[17]但正是在这一点上出现了方法论上的困难。通过一系列中间环节，我们可以尽力把我们自己的语言同某种纯粹情感叫喊的原始状态联系起来。但即便在这种情况下，我们必须承认的"变化"也仍然是一种逻辑的创造。在原始状态中那种完全出自本能的发声，那种情感叫喊，在更高一级阶段上必须被看

成是某种迥然不同的东西。以前那种感情的表达，那种欢乐或恐惧的感叹已经变为一种客观的陈述，一种关于事物及其关系的陈述和判断。

这一语言的崭新用途是雅斯柏森自己理论的前提条件。这一点不仅为他自己所承认，而且还为他用来说明自己观点的实例所证实。他说："当交流取得了比感叹优先的地位的时候，当人们发出声音是为了告知同伴某事的时候，我们才第一次跨入语言的门槛。……最初那一连串毫无意义的声音后来又是如何变成了表达思想的媒介的呢？……我们可以设想一个穷凶极恶的敌人战败而死，这时一群人围绕敌人的死尸载歌载舞，欢庆胜利。……这些根据某一旋律唱出的声音组合起来，很自然就成了这一特殊事件的专有名词，……倘若环境稍加变化，又可成为杀死敌人的那个人的专有名词。通过隐喻的转换，这一发展过程可以进而扩展一些类似的情形。"〔18〕

但是这一解释并未解决我们的问题，雅斯柏森是用未经证明的假定来进行辩论的。把言语归结为情感叫喊，同时又声称这些叫喊在某一阶段上改变了自己的意义，即被当作"名称"来使用了，这是一种循环论证。"名称"这一概念本身就已经概括了我们的整个问题：这一概念已经预先假定了情感叫喊向一种新的功能的转折，即向严格意义上的"符号"功能的转折。正是通过这一功能——用雅斯柏森的话来说——交流才取得了比感叹优先的地位。

凡是属于这一类型的理论都强调了与雅斯柏森完全相同的论点，因而都可以用我们的上述观点来加以反驳。这些理论希望通过考察语言的最简单的形式来尽可能缩小语言与其它基本过程之间的距离。但刚刚朝着这个方向迈进了几步之后，它们

就无可奈何地停滞不前了。它们不得不承认一个特殊的差异，这一差异不仅是量上的而且是质上的。不管是在低级阶段还是在高级阶段，不管是在“原始”阶段还是在高度发展的阶段，这一差异都毫无二致。在《言语和语言理论》一书中，加第内(Gardiner)倾向于承认人类语言和动物语言的“根本同质”(essential homogeneity)。可是他随即又补充说，我们在动物世界发现的那些“情感独白”与言语大相径庭。[19]他说，刺激或反应尽管种类繁多，却不足以产生类似“真正”语言的东西。他说，“动物的发声与人类的言语之间差别如此之大，以致几乎使这两种活动的根本同质黯然无光。”的确，表面上的同质仅仅是一种质料方面的同质，并不排除，相反还强调了形式上的和功能上的异质。加第内说得很正确，“在感叹与言语之间存在着不可逾越的鸿沟，我们完全可以说感叹是对语言的否定，因为只有当我们不能或不愿说话时我们才使用感叹。”[20]

通过赋予事物一个名称来描述或指示事物，这是一个崭新的和独立的功能，它意味着我们朝“客观化”又迈进了新的一步，而这新的一步是不能归结到言语的低级的情感水平的。只要看看现代言语精神病病理学提供的那些我们业已熟知的事实，这一切就不言而喻了。在此，我只想举一个有代表性的特殊实例。所谓失语症的研究(病人由于大脑损伤而丧失了使用名称的能力，失语症的研究即指这类病例的研究)告诉我们必须区分人类言语的两种不同形式。一般说来，这种病的患者已经完全丧失了使用词语的能力。他再也不能在一般通用的意义上运用这些词语来表示或指示经验对象了。如果你问患者事物的名称，通常他不能给出正确的答案。[21]但他可以将词语派作他用，即可用词语来表达情感或者描述东西的用途。如果你把一杯水端

到他面前，他不会说出水的名称来，但他会告诉你，他所看见的是某种可以饮用的东西。如果你让他看一把刀，他会告诉你这是用来切东西的。如果你把他领到火炉旁，他不会说出"火"这个词来；但由于害怕危险，他会高声大叫"火！"，以此作为恐惧的呼号或惊异的叫嚷。

英国精神病学家杰克逊(Jackson)对这类失语症病例进行了仔细研究。为了指出这一区别，他引进了一个专门术语。他将言语描绘成"低级"言语和"高级"言语两种形式，并且将它们截然分开。在前一种形式中，我们的言词用于感叹，而在后一种形式中，我们的言词则用于"陈述"。在使用情感语言时，我们只有感情的爆发，也就是说，这不过是主观心灵状态的火山一般的突发而已。而在使用陈述语言时，我们具有一种客观的思想联系，我们有一个主语、谓语以及两者之间的某种关系。对于人来说，这种类型的言语，这种陈述的言语正是他发现"客观世界"，发现具有恒定不变性质的经验事物的世界的最初线索。没有它的指导，要接近这样一个世界似乎是不可能的。正是通过语言，我们才学会了把自己的感觉进行分类，把它们归在一些总的名称和总的概念之下。只是通过这一分类整理的工夫，我们才能理解和认识客观世界，即经验事物的世界。

我们只要作一番现象分析就可以清楚地看到，即使是对我们日常的经验对象的理解，例如对一所房子的理解也包含着大量繁杂的因素，也必须依靠各种错综复杂的心理状态和逻辑状态。这样一个对象给予我们的并非某种单一的感觉，而是一组感觉，这些感觉按照某一确定的原则结合起来，彼此关联。根据观察者所站位置的远近，根据他的观察角度和特定的视觉，根据明暗状况的不同，这所房子的形状也变化不定。但所有这些迥然

不同的形状却被认为代表着同一对象，同一事物。因而，名称即语言符号的同一性对于保持这一客观对象的同一性大有帮助。

对于经验对象的理解和辨认有赖于思维活动的稳固性，而语言的稳定性正是思维活动稳固性的支柱。如果你告诉一个小孩在各种完全不同的情况下呈现出来的各不相同，变动不居的外表形状应该用同一名称来指示，那么这个小孩就学会了将它们视为一个恒定不变的统一体，而不是将它们仅仅视为一些纷繁杂多的东西。现在有了一个稳定的中心，所有简单的外表形状都可以归到这个中心。也就是说，名称创造了一个新的思想中心，射向各个不同方向的光线互相交织，合并为一个思想统一体，我们在谈到同一对象时考虑的正是这样一个思想统一体。没有这一盏明灯，我们的感觉世界很可能仍是暗淡无光，模糊不清的。由此可知，语言的比较研究不仅具有语言学的或历史学的意义，而且还具有根本的哲学意义和哲学价值。

因为正是通过这种比较我们才能更好地理解和评判语言的真正功能。只是由于辨明了语言的个别特征我们才能够真正洞察到语言的一般性质和功能。歌德说，"一个不懂外语的人同样对他的母语也一无所知。"我们必须深透到外语中去，以便使自己确信，语言的真正差异并不在于学习一套新的词汇，也不在于词汇的构造，而在于概念的构造。因而学习外语往往是一种精神冒险，恰似一次探险旅行，最终我们发现了一个新世界。即便是在学习一些联系紧密的语言——例如德语和瑞典语——的时候，我们也很少发现真正的同义词，即在意义上和用法上完全吻合的词。不同的词往往表达出略微不同的意义。它们以各自不同的方式组合和关联我们的经验材料，因而造成完全不同的理解模式。两种语言的词汇绝不可能相互贴切，锱铢不

差，也就是说，它们包含着各不相同的思想领域。

在对不同的语言进行比较的时候，我们常常发现，它们对感觉经验世界进行分类整理的方式并不遵循某一刻板的、唯一的和预定的逻辑定理。我们的语言概念无须根据某一思想模式或直觉模式来加以塑造，事实上，这样的模式并不存在，最大限度的灵活性和变易性随处可见，正是通过这种变易性，语言才能够反映一个民族或言语社团的整个生活，名称的多寡往往代表着感情与生活的特殊方向。但总的目标都是一致的，即都是要对我们的感觉世界进行分类和整理。现代杰出的语言学家索绪尔(Ferdinand de Saussure)在《普通语言学教程》一书中说："离开了语言我们的思想只是浑沌一片。……思想本身恰似一团迷雾。语言出现之前绝无预先确定的思想可言，一切都模糊不清。"[22]①

我绝不想诘难这一论断，因为他与我的观点恰相吻合。但我认为，从综合的哲学观点来看我们不能不加任何限制地全盘接受这一论断。我们必须承认语言从某种意义上来说是人的一切智力活动的根基。语言是人的主要向导，为他展示了一条通往关于客观世界的新概念的新的道路。但是难道我们可以说这是唯一的道路吗？难道我们可以说离开了语言人就会淹没在黑暗之中，他的感情、他的思想、他的直觉就会掩蔽在朦胧与神秘之中吗？在作出这种判断的时候，我们不应该忘记，除了语言之外还有另外一个人的世界，这个世界有着其自身的意义和结构。事实上，在言语和文字符号的世界之上还有另外一个符号世界，即艺术——音乐、诗歌、绘画、雕塑、建筑——的世界。

① 参见高名凯译本，157页，商务印书馆一九八〇年版。——中译注

语言首先把我们带进了概念世界。我们不仅需要将实在归在某些一般概念和一般规则之下，以此来理解实在，我们还想直觉到它的具体个别的形状。这样一种具体的直觉光凭语言是不能达到的。的确，我们的日常言语不仅具有概念的特征和意义，而且还具有直觉的特征和意义。我们的常用词汇不仅仅是一些语义符号，而且还充满着形象和特定的情感。它们不仅诉诸我们的感情和想象——它们还是诗意的或隐喻的词组，而不只是逻辑的或"推理的"词组。在人类文化的早期，语言的这种诗意的或隐喻的特征似乎比逻辑的或推理的特征更占优势。德国思想家赫尔德的老师和朋友乔治·哈曼 (Georg Hamann)有言，诗是人类的母语。但是，如果说，从发生学的观点来看我们必须将人类言语具有的这一想象的和直觉的倾向视为言语的最基本和最重要的特征之一，那么另一方面我们会发现，在语言的进一步发展过程中，这一倾向逐渐减弱了。语言越是扩大和展开其固有的表现力，它也就变得越抽象。语言于是就从那些作为我们日常生活和社会交往的必要工具的言语形式发展成为一些新的形式。

为了构想世界，为了把自己的经验统一起来，加以系统化，人必须将日常言语上升到科学语言，即上升到逻辑的、数学的和自然科学的语言。只有达到了这一阶段，他才能克服在使用日常言语时不可避免遭到的危险、犯下的错误和谬误。在哲学思想史上，这些危险曾不止一次被描述过、指斥过。培根认为语言永远是错觉和偏见的根源，他把语言形容为市场偶像(idolon fori)。他说，"虽然我们自认为驾驭了词汇，可是我们的确常常为它们左右和驾驭。"词汇强烈地影响着哲人智者的智识，往往容易歪曲他的判断，使之陷于纠缠之中。培根还说，"我们

必须承认，要想摆脱这些谬误和假象是不可能的，因为它们与我们的本质和生活状况密不可分。但是时时提防这些谬误和假象却对人类判断的真正行为至关重要”。[23]

人类科学为避免日常词汇的危险作了许多漫无目标的努力之后，似乎最终还是找到了真正的道路。科学语言与日常语言完全不同。虽然它也离不开符号的使用，可是它的符号却绝然不同，是以另外一种方式构成的。人发现了一系列科学语言，在这些科学语言中，每个术语都界定得清晰明确，毫不含混。通过科学语言，人可以描述思想的客观关系和事物的联系，他把日常言语中使用的文字符号，算术、几何和代数符号上升到我们可以在化学公式中见到的那种符号。这是客观化过程中决定性的一步。但人也为这一成果付出了惨重的代价。在接近更高一级的智力目标的同时，人的直接具体的生活经验也在不断消失，两者是成正比的。剩下来的只是一个思想符号的世界，而不是一个直接经验的世界。

如果我们还想保存和恢复这种直接地、直觉地把握实在的方法的话，我们就需要一种新的活动和新的努力。这一任务只有通过艺术而不是通过语言才能得以实施。语言和艺术的共通之处就在于，两者都不可仅仅看成是对现成的、给定的和外在的现实的复制或模仿。如果我们这样看待语言和艺术，那么哲学史上对它们的各种责难就无可辩驳了。在这种情况下，柏拉图说艺术家劣于模仿家，他的作品毫无独创意义和价值，只是模仿的模仿，就是完全正确的了。

我们应当牢记，艺术和语言远远不是模仿，而是自主的和独立自足的活动。只是以这些活动作为中介，人才能建立起一个客观经验的世界。我们只有牢记这一切才能反驳上述论点。

但在实施这一任务的时候，艺术和语言就分道扬镳了，它们走向各不相同的方向。日常语言朝着概括和抽象这一方向发展，最终达到了一个新的阶段，即科学语言的阶段。但在艺术中，抽象和概括这一过程被一种新的努力所遏止，从而停滞不前了。在这里，我们踏上了相反的道路。艺术不是一个将我们的感觉材料加以分类的过程。艺术沉湎于个别的直觉，远远不需要逐步上升到一般概念上去。

在艺术中，我们不是将世界概念化，而是将它感受化。但是艺术将我们引向的那些感受又绝不是这样一些感受：这些感受被感觉主义的传统语言描绘成感觉的模仿或感觉的模糊印象。在艺术中，隐喻的使用具有完全不同的性质，不，具有完全相反的性质。艺术不是印象的复制，而是形式的创造。这些形式不是抽象的，而是诉诸感觉的。一旦我们摒弃了感觉经验的世界，它们便会立刻丧失根基，便会立刻蒸发。但是我们在艺术中获得的并不是所谓事物的第二性质。艺术家是不“知道”这些性质的。关于第二性质的观念不过是一种认识论上的抽象——这种抽象可能对建立完整连贯的知识论，对建立科学哲学极有成效甚至完全必要——而已。

然而艺术和艺术家必须面对和解决一个完全不同的问题。艺术和艺术家既不是生活在概念世界中，也不是生活在感觉世界中，而是生活在自己的王国中的。我们如果想描述这个世界就必须引进一些新的术语。这个世界不是一个概念的世界，而是一个直觉的世界，不是一个感觉经验的世界，而是一个审美观照的世界。我认为我们应该在这个意义上理解康德的定义：美是在纯粹观照中使人愉悦的东西。这种审美观照是客观化总过程中新的和决定性的一步。

艺术王国是一个纯粹形式的王国。它并不是一个由单纯的颜色、声音和可以感触到的性质构成的世界，而是一个由形状与图案，旋律与节奏构成的世界。从某种意义上可以说一切艺术都是语言，但它们又只是特定意义上的语言。它们不是文字符号的语言，而是直觉符号的语言。假如一个人不懂得这些直觉符号，不能感觉到颜色、形状、空间形式、图案、和声和旋律的生命，那么他就同艺术作品无缘。这样，他不仅被剥夺了审美快感，而且还失去了接近实在的一个最深刻方面的机会。[24]

回顾一下我们对神话、语言和艺术所作的一般性分析，我们也许倾向于把分析的结果压缩成一个简短的公式。可以说，我们在神话中见到的是想象的客观化；艺术是一个直觉或观照的客观化过程，而语言和科学则是概念的客观化。我想这样一个公式还不是没有价值的，它还是包含着一定真理的。当然，在应用这一公式时，我们必须小心谨慎，切不可滑入所谓官能心理学(Vermögens - Psychologie)的错误中去。人的大脑并没有划分成一些严格独立的区域。从我们的科学分析的观点来看，把人的心灵的诸多不同现象归在一些总的类别之下是完全许可甚至十分必要的。但在这样做的时候，我们不要让自己被威廉·詹姆斯描写成并加以摒弃的"心理学家的谬误"所欺骗。我们必须相信，我们用一个独自的名称来指称的东西是一个独自的整体或独自的功能。人并不是一个由各种单一的、彼此孤立的心智能力构成的混合体。他的活动朝向各个方向，然而又不能分成各个不同的部分。

在所有这些活动中，我们看到了人的全部本质。在人类文化的所有分支中，感情和情感、想象和观照、思想和理性都有其应有的和确定的位置。因此，我们不能将神话、艺术、语言

归结到这些心智能力之一而将其余的心智能力置诸脑后。神话绝不仅仅是想象的产物。它并不是一个不健全、不正常的大脑的产物，也不是梦幻或幻想，荒谬观念和怪诞观念的聚合体。在人的思维的发展过程中，神话起着十分重要的作用。它是对宇宙之谜作出的最初解答。它企图(虽然以一种不完全和不适当的方式)找出万物的起始和原因。因此，神话似乎不仅是幻想的产物而且还是人类最初求知欲的产物。神话并不满足于描述事物的本来面目，而且还力图追溯到事物的根源。它想知道事物何以如此。它包含着宇宙论和一般人类学。许多伟大的神话宇宙论，例如埃及人或犹太人的宇宙论，在思想方面都不乏真正的敏锐性和深刻性。

另一方面，艺术在根源和起始上似乎与神话密切相连，即使在其发展过程中也没有完全摆脱神话思维和宗教思维的影响和威力。正是在那些最伟大的艺术家身上——在但丁和弥尔顿身上——，在巴赫的弥撒曲和西斯廷教堂里米开朗琪罗的天顶画中，我们可以感觉到这种威力的全部力量。现代一些最伟大的艺术家仍然时时渴慕神话世界，并将它当作失乐园而痛惜不已。在德国文学中，这种渴慕表现在席勒《希腊诸神》(Die Götter Griechenlands)一诗中。在荷尔德林(Hölderlin)的诗中，我们也经常不断地、极其强烈地感觉到这种渴慕。[25]诗人——真正的诗人——不是也不可能生活在由僵死的东西，即物理或物质对象构成的世界中。他只要接近自然，就必定使自然生动活泼，跃然纸上。在这方面，真正的诗歌常常保留着神话感情和神话想象的基本结构。神话和艺术生活在个人的世界中而不是生活在物理的世界中。在英国文学中，华兹华斯最强烈、最惊人地表现了诗人感情的这一方面，在《序曲》(Prelude)的著

名一节中他描写道：

> 自然万物，从岩石、果实、花朵，
> 到覆盖道路、是处散落的碎石，
> 我无不赋予道德生命：我瞧见它们在感受，
> 我将它们与某种感情紧紧相连，那浑然巨物
> 栖憩在催发勃勃生机的灵魂之中．我目睹的·
> 一切无不蕴含着内在旨趣，跳动着生命。

在阅读这一节诗——或任何一首伟大的诗——的时候，我们可以立刻感到诗的语言到底在哪一方面与概念的语言大相径庭。诗的语言包含着最强烈的情感因素和直觉因素。语言的形式符号不仅是语意的同时还是审美的形式符号。不仅在诗的语言中而且在日常语言中都不能排除这一审美因素。离开了它，我们的语言就会黯然无光，就会丧失生命力。[26]

在我们上一讲中，我力图对我认为是人类文化最基本、最有代表性的特征之一的那个缓慢而连续不断的过程作一番概览。我试图将这一过程描述成客观化过程。在人类活动的各种不同形式中——在神话和宗教、艺术、语言、科学中，人所追求和达到的就是将他的感情和情感、他的愿望、他的感觉、他的思想观念客观化。

在我们上一讲的结尾，我引用了索绪尔《普通语言学教程》中的一段话，在这段话中，他从语言的角度表述了这一观点。索绪尔说，"离开了语言我们的思想只是浑沌一片。……思想本身恰似一团迷雾。语言出现之前绝无预先确定的思想可言，

一切都模糊不清。"只要我们遵循威廉·冯·洪堡首次引进到语言研究中的方法，索绪尔讲的这一切便可一目了然。洪堡是语言批判哲学的鼻祖，他谆谆告诫我们不要将语言视为某种产物(Ergon)而应将它视为某种活动(Energia)。[27]我们绝不能以某种纯粹静止的方式将语言界定为一套固定语法形式或逻辑形式的系统。我们必须从语言的实际操作，即言语行为方面来考虑语言。在言语行为中我们的全部主观生活和个人生活随处可见。言语的节奏和节拍、重音、强调、旋律不可避免并且准确无误地反映着我们的个人生活，反映着我们的情感、我们的感情和兴趣。如果我们不时刻牢记问题的这一方面，那么我们的分析就不全面。现代语言学家也时常强调这一事实。[28]

然而，语言的概念意义和概念价值并不因为上述考虑而削弱。克罗齐(Croce)错误地认为抒情(liricità)是语言的真正的和基本的根源。[29]语言中的确不乏抒情的成分，但却总是有另外一个因素，即语言固有的逻辑性来与之抗衡。卡尔·瓦斯勒(Karl Vossler)——针对克罗齐——说，文体而非语法才是语言的真正基础。但我不知道离开了语法的文体何以可能。不仅诗歌不能离开我们日常语言的词汇，而且所有其它艺术都具有一个严格的客观方面，即都具有自身的逻辑性。在音乐中，我们或许能够十分明确地感觉到这种逻辑性，离开了它，就不会产生"音乐理论"一类的东西。我们都承认柏拉图的论断：一个人若没有神灵凭附(θεία μανία)就不能成为艺术家。但灵感并不是艺术的唯一源泉。智力方面的巨大努力，原始概念的分类、强化和集中，合理的判断，严格的批判——所有这一切都为创造一部伟大的艺术作品所必需。

因此，神话、语言或艺术的特征并不在于，在它们之中的

某一个身上我们可以看到一个显著的过程或心智能力，而在别的形式中这一过程或心智能力却完全见不到。这些心智能力中的某一个是否出现并不重要。它们之间的关系才是至关重要的。在神话中，想象的力量无处不在，在神话的最初发展阶段中，这种力量似乎还占有绝对的优势。在语言中，逻辑的重要性，即严格意义上的逻各斯逐渐得到了加强。在日常语言向科学语言的过渡中它业已取得了决定性的胜利。在艺术中，各种冲突似乎得到了调解，而这种调解正是艺术的基本特权之一，也是艺术最深刻的魅力之一。在这里，我们再也感觉不到那些互相对立的倾向之间的冲突了。我们的各种不同的力量和需要融合成一个完美和谐的整体。这样，我们就可以解释康德关于美的定义了。康德说："美是与总体知识相关的显现力的自由游戏(des freien Spiels der Vorstellungskräfte)。"[30]

在一个伟大的艺术天才身上，这种自由游戏获得了最高度的发展，获得了无与伦比的力量。康德问，构成天才的心智能力是什么呢？在回答这个问题时他说，"天才"意即精神(Geist)，而精神是一种使心灵的各种不同能力达到完美的和谐和平衡的东西。"因此，应当说，天才在于某种幸运的配置，这种配置不能凭借科学学到，也不能通过勤奋努力获致。这配置使我们能够找到某一特定概念的诸观念，并且能够把这些观念表达出来，从而使伴随这一概念的主观心灵状态得以传达给别人。"[31]正因为如此，康德才拒绝将天才这一称号授予那些伟大的科学家，虽却仍然敬佩他们。因为，与艺术相比，科学总是一种片面的活动，在这种活动中，理智控制着并且从某种意义上来说压抑着人的其它力量。我们都还记得一位法国著名数学家的轶事，他在观看了拉辛(Racine)的《伊非革涅亚》(Iphigénie)之后问他的朋友

这样一个问题，“这证明了什么呢（Quést-ce que cela prouve)？”

这样一个问题与艺术的精神是背道而驰的。一件艺术作品不单是由各种不同的因素构成的，它时常还包含着互相对立的两极。用赫拉克利特的话来说，我们可以把艺术作品称为一个自身互相分裂互相区别的统一体(ἕν διαφερόμενον ἑαυτῷ)。它既统一又杂多，既诉诸想象又诉诸理智，既有情感又有平静。把艺术归结为单纯的情感表现是错误的。克罗齐把表现情感的熟练技巧看成是一个根本的美学事实。但在这里，我们也必须作一个限制和一个明确的区分。当然我们不可否认，最伟大的艺术家都是擅于表现最深厚最丰富的情感的。他们具有丰富多样的强烈感情。这是我们无以企及和模仿的。但这并不造成质量上的差别而只造成程度上的差别。表达情感的能力并不是一个特殊的而是一个一般的人类禀赋。一个人可以写出一封激情洋溢的情书，可以真实诚恳地表达出他的感情，但他并不单单因为这个事实就成了一个艺术家，即使他采用诗体，他也并不因此就成了一个诗人。

最近我在克罗齐的英国信徒和追随者科林武德（R.G.Collingwood）的一本书中看到这样一个论断：我们可以把艺术描述成一种坦白供认感情的功能。基于上述原因，我不能同意这一论断。每个人都能够做到这一点。事实上，科林武德从这一定义中又推演出了另外一个论断，他说，“我们每个人发出的一切声音，作出的一切手势都可以构成艺术品”。[32]但这是一个值得怀疑和自相矛盾的论断。艺术家并不是一个沉溺于表露情感的人，也不是一个具有表达这些情感的无与伦比的熟练技巧的人。听任情感左右意味着感伤主义而不是艺术。假如一个艺术家不是沉湎于对他的材料的直觉之中，不是沉湎于对声音、铜

或汉白玉的直觉之中，而是沉湎他自己的个性之中；假如他感觉到自己的快乐或津津有味地欣赏“悲哀的乐趣”；那么他就成为一个感伤主义者，而不再是一个艺术家了。

艺术并不是生活在我们日常的、普通的、经验的物质事物的实在中的。但是说艺术仅仅存在于个人的内心生活中，存在于想象或梦幻中，存在于情感或激情中，也同样不真实。当然，艺术家创造的一切都是以他的主观经验和客观经验为基础的。一个象但丁或歌德，莫扎特或巴赫，伦勃朗或米开朗琪罗一样的艺术家会给予我们他对自然的直觉和他对人类生活的解释。但这种直觉和解释总是意味着变化，也就是说意味着变质。生活和自然再也不是以其经验的或物质的形状呈现在我们面前了。它们再也不是不透明的、不可渗透的事实了，而是充满着形式的生命。

一个真正的艺术家正是生活在这些形式中，而不仅仅是生活在他的个人情感中的；他正是生活在形状与图案，线条与模型，节奏、旋律与和声中的。这意味着生活中崭新的和相反的一极。华兹华斯把诗界定为“强烈感情的自然流露”。但我们在华兹华斯那里又可以找到另外一个完全不同的定义。他告诉我们诗是“在平静中回味的情感”。即使在最富于情感的诗中，在戏剧和悲剧中，我们也可以感到这种突变，可以感到——如哈姆雷特所说——我们激情的激流、风暴和旋风的缓解。这就是艺术引起的人类生活的客观化，这或许是最有代表性的成就，这一成就在其它领域是看不到的。

让我们用歌德作品中的一段话来结束这些一般性考察。歌德说，“真理，或者叫做神明(两者实指同一物)永远不能直接把握。我们只能凭借反光，凭借实例、符号，凭借一些单个而又

互相联系的现象才能看到它。我们意识到它是不可理解的生命，但我们又不肯放弃理解它的意愿。"[33]歌德所说的基本现实，即终极现实的确可以用"生命"一词来表示。[34]人人都可以接受这一现象，但这一现象又是"不可理解的"，因为它不承认任何界说，不承认任何抽象的理论解释。如果解释意味着把一个我们一无所知的事实还原为一个众所周知的事实，那么我们就根本不能解释它，因为并不存在什么众所周知的事实。我们不能给生命下一个逻辑的定义(per genus proximum et differtiam specificam)，我们也不能找出生命的起源或第一原因。

生命、实在、存在、生存，不过是一些用来指示同一基本事实的不同术语而已。这些术语描绘的并不是一个固定的、没有伸缩余地的、和实体性的东西。我们必须将它们理解为某一过程的名称。唯有人才不仅参与这一过程而且还意识到这一过程。神话、宗教、艺术、科学只是人在意识、反思和解释生命时采取的一些步骤，其中每一步骤都是我们人类经验的一面镜子，而这面镜子事实上又有其折射的角度。哲学作为最高的、综合性的折射模式，力图理解所有这样步骤。哲学不能将它们包容在一个抽象的公式之中，但却力图深透到它们的具体意义中去。这意义是建立在一般原则之上的，而这些一般原则又由语言哲学、艺术哲学、宗教哲学和科学哲学来加以研究。

在我们以往的讨论中，我常常有这样一个印象，就是你们当中一些人认为我在这里辩护的是一套主观唯心主义的体系，在这一体系中，自我、主观心灵、思维主体被视为中心，被视为世界的创造者，被视为终极实在的基石。在此我不想就术语进行辩论。我们知道，当《纯粹理性批判》初版遭到同样责难的时候，当有个书评家把这本书描写成主观唯心主义体系的时候，

康德感到十分震惊。为了批驳这一观点，他写了一篇专题论文，即《导言》。在我们的讨论中，我们只能触及这个问题。为了澄清这一观点，我们不得不探讨了知识的一般理论。因为只有在这一理论的基础之上，我们才能对下面这一问题作出清晰明确、令人满意的回答，即"实在论"和"唯心论"、主体和客体、意识和存在这些术语到底是什么意思。如果不进行彻底的认识论分析，所有这些术语就都仍然是含混不清的。例如，我们就难以理解一个象黑格尔那样的哲学家，他用了不下四个术语——**存在**(Sein)、**定在**(Dasein)、**实存**(Existenz)、**现实**(Wirklichkeit)，而这四个术语必须仔细区分，彼此意义大相径庭。

但是我认为我们这里关心的问题并不需要这些认识论上的细微分析。它们在很大程度上独立于任何关于事物的绝对本质的形而上学理论。形而上学的实在论者和形而上学的唯心论者可以用同样的方法回答这些问题。因为人类文化的事实毕竟是一个需要根据经验方法和原则来考察的经验事实。我认为我们都是经验实在论者，不管我们坚持什么样的形而上学理论或认识论理论。

自我，个人的心灵不能创造实在。包围着人的实在并不是他创造出来的，他只能将它作为一个终极事实来加以接受。但是却必须由人来解释实在，使之连贯、可以理解、易于领悟，而这一任务是以不同的方式在各种人类活动中，在宗教和艺术、科学和哲学中来加以实施的。在所有这些活动中，人被证明不仅仅是外在世界的被动的接受者；他是积极的和富于创造性的。但他所创造的并不是一个实体性的东西，而是一种关于经验世界的陈述，是一种关于经验世界的客观描述。

注　释

〔1〕 另见三卷本《符号形式哲学》(The Philosophy of Symbolic Forms)卡西尔关于符号和"超越知识的模仿理论"的讨论，拉尔夫·曼海姆(Ralph Manheim)译(纽黑文：耶鲁大学出版社，一九五三——一九五七)，第一卷，93—114页。——原编者注

〔2〕 德文初版247页；二版303页。——原编者注

〔3〕 参见卡西尔："斯宾诺莎在一般思想史中的地位"(Spinozas Stellung in der allgemeinen Geistesgeschichte)，《摩根杂志》(Der Morgan)，第三卷，第五期(一九三二)，325-348页。——原编者注

〔4〕 《动物的外部世界和内心世界》(Umwelt und Innenwelt der Tiere)(一九〇九；一九二一柏林二版)。见《人论》(An Essay on Man)，23—24页。——原编者注

〔5〕 参见"语言与艺术(1)"。——原编者注

〔6〕 见第二卷，21章，29节。——原编者注

〔7〕 赫尔德："论语言的起源"(Über den Ursprung der Sprache)(一七七二)，《全集》，苏芬(B.Suphan)编辑，第五卷，34及以下诸页。(见《符号形式哲学》，第一卷，152—153页)。——原编者注

〔8〕 两卷本。(纽约：亨利·荷尔特出版公司，一八九〇)，第二卷，442页。——卡西尔注

〔9〕 参见卡西尔在《符号形式哲学》第一部分中关于表现功能(Ausdrucksfunction)的讨论。——原编者注

〔10〕 见赫尔曼·乌西诺：《神祇名称：试论宗教观念的形成》(Götternamen Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung)(波恩：F.科恩公司，一八九六，十六、十七节。——原编者注

〔11〕 《语言与神话》(Language and Myth)，苏珊·K·朗格(Susanne K.Langer)译(纽约：哈珀兄弟公司，一九四六)，特别是一—三章。——原编者注

〔12〕 手稿此处有"卢克莱修(Lucretius)说"的字样，但"卢克莱修"被划去。这一引语实则出自珀特罗纽(Petronius)。——原编者注

〔13〕 参见弗里德里希·施莱尔马赫：《宗教论：给有教养而鄙视宗教的人的演讲》(On Religion：Speeches to Its Cultured Despisers)，约翰·奥门(John Omen)译(伦敦：克根—保罗—特伦西—特吕布纳出版公司，一八九三)，"第二次演讲"，特别是45页。见《符号形式哲学》第

四部分，"神话意识的辩证法"（The Dialectic of Mythycal Consciousness)，特别是259—260页；《人论》第七章"神活与宗教"(Myth and Religion)。——原编者注

〔14〕 索伦·克尔凯郭尔，《恐惧的观念》(The Concept of Dread)，瓦尔特·劳里(Walter Lowrie)译(普林斯顿，新泽西：普林斯顿大学出版社，一九四四)。——原编者注

〔15〕 《宗教入门》(The Threshold of Religion)(伦敦，一九〇九)。——卡西尔注。参见《符号形式哲学》，第二卷，16页。——原编者注

〔16〕 纽黑文：耶鲁大学出版社，一九二七。——原编者注

〔17〕 纽约：亨利·荷尔特出版公司，418页。——卡西尔注

〔18〕 同上，437页。——卡西尔注

〔19〕 牛津：克拉伦敦出版社，一九三二，118及以下诸页。——原编者注

〔20〕 本飞(Benfey)，《语言学史》(Geschichte der Sprachwissenschaft)(慕尼黑，一八六九)，295页。参见上引雅斯柏森著作，415页。——卡西尔注

〔21〕 参见"语言与艺术(1)"。——原编者注

〔22〕 二版(巴黎，一九二二)，155页。——卡西尔注。见索绪尔：《普通语言学教程》(Course in General Linguistics)，韦德·巴斯金(Wade Baskin)译(纽约：麦克格劳—希尔出版社，一九六六)，111—112页。——原编者注

〔23〕 参见培根《新工具》(Novum Organum)，四十三，五十九节；以及"语言与艺术(1)"。——原编者注

〔24〕 关于卡西尔论艺术的著作见"语言与艺术(1)"注释①。——原编者注

〔25〕 见卡西尔："荷尔德林和德国唯心主义"(Hölderlin und der deutsche Idealismus"，《逻各斯》(Logos)第七—八期(一九一七—一九一八)，262—282页，30—49页；重刊于《观念与形式》(Idee und Gestalt.)，《论文五篇》(Fünf Aufsätze)(柏林：布鲁诺·卡西尔出版社，一九二一)。另见《观念和形式》中"席勒哲学著作中的唯心主义方法学"(Die Methodik des Idealismus in Schillers Philosophischen Schriften)和"席勒与夏夫兹博里"(Schiller und Shaftesbury)，《英国歌德学会出版物》(Publications of the English Goethe Society，第十一期(一九三五)，37—59页。——原编者注

〔26〕 正文在此处中断，另外还有一句未写完的话，以"这是很明

显的"开始。——原编者注

〔27〕 参见"威廉·冯·洪堡语言哲学中的康德因素"(Die Kanlischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie),刊于《保尔·亨泽尔纪念文集》(Festschrift für Paul Hensel),105—127页;以及《符号形式哲学》,第一卷,155—163页。在卡西尔手稿中,索绪尔引语的开头与这句话之间有中断。——原编者注

〔28〕 在此卡西尔引用了文德瑞耶斯(J.Vendryes)的《语言:历史的语言学导论》(Language,A Linguistic Introduction to History),保尔·拉丁(Paul Radin)译(纽约:诺普夫出版社,一九二五),表明他想从这部著作中引用一段话,但未给出明确的旁注。文德瑞耶斯强调语言以声音和言语行为为基础,将语言放在文化和社会结构发展的研究之中:"因此语言是绝妙的社会事实,是社会交往的结果.……从心理学上讲,最初的语言行为就在于赋予一个记号以符号价值。这一心理过程将人的语言与动物的语言区别开来"(11页).卡西尔或许想引用这段话。参见卡西尔在《人论》中关于人是符号动物这一定义的讨论,以及他关于与"动物反应"和"人类反应"相联系的记号和符号之间差别的讨论(见第三章).——原编者注

〔29〕 参见"语言与艺术(1)"。——原编者注

〔30〕 《判断力批判》(Kritik der Urteilskraft),第九节。——卡西尔注

〔31〕 同上,第四十九节。——卡西尔注

〔32〕 《艺术原理》(The Principles of Art)(牛津:克拉伦敦出版社,一九三八),279—285页——卡西尔注。(参见"语言与艺术(1)"。——原编者注)

〔33〕 "试论大气气候(一八二五)"(Versuch einer Witterungslehre),刊于《自然科学论文集,第二部分》(Schriften zur Naturwissenschaft,Zweiter Teil),《歌德全集》(Goethes Sämliche Werke)第四十卷,庆典版(斯图加特和柏林:F·G·科塔夏书店继承人出版社),55页。——原编者注

〔34〕 见卡西尔关于"生命"(Leben)与"精神"(Geist)之间关系的讨论:"现代哲学中的'精神'与'生命'"("Spirit"and"Life"in Contemporary Philosophy),刊于《恩斯特·卡西尔的哲学》(The Philosophy of Ernst Cassirer),西尔普(P·A·Schilpp)编辑(伊利诺州艾凡斯顿:在世哲学家文库,一九四九),857—880页;德文初版,一九三〇。——原编者注

艺术的教育价值

在教育哲学中，我们必须研究许多问题，而艺术的教育价值则是其中最困难的问题之一。从一开始，哲学就不得不面对这一问题了。但现在看来，找到一个各方面都能接受的解决方案的日子仍是遥遥无期。诸多庞大的古希腊思想体系所没有解决的基本问题，今天我们依然对之束手无策。当年柏拉图和亚里斯多德为之绞尽脑汁的一些体系方面的难题，如今仍是我们苦战的对象。柏拉图是感觉到这个问题的真正严重性的第一位伟大思想家。[1]但他理不开这团"乱麻"，于是只得动用了"快刀"。

有那么一个古老的传说，说柏拉图起初并不是哲学家，而是一位诗人。但自他结识了苏格拉底，便改变了志向，因为他意识到一项新的使命有待于他去完成。这是一项哲学使命，要求他作出巨大的牺牲。于是，他便把写下的诗统统付之一炬。假如这种说法属实（似乎也没有什么理由怀疑其真实性），柏拉图的行为的确是一个典型的、意味深长的象征性行动。它所象征的不仅是柏拉图个人生活的一个转折，而且也是古希腊文化及教育体系的一次转变。在此之前，荷马的诗一直是古希腊教育的中心和焦点。每一个希腊儿童都能背诵这些诗。这些诗是儿童教育的本源，构成了儿童的宗教道德理想。但所有这一切竟都被柏拉图否定了，推翻了。为了建立其理论，即理想国的理论，他必须与希腊文化生命中最深沉、最强烈的本能进行搏

斗，向它们挑战。在读到柏拉图的《理想国》中的那些名句时，我们仍会感觉到柏拉图从事这项新使命时所面对的所有个人的以及体系方面的巨大问题，并会了解到柏拉图为达其目的而必须克服的所有障碍。但为追求知识而勇往直前的精神支持着他，柏拉图没有在这些障碍面前退缩。他没有寻求妥协，反倒给我们拿出来一个激进的解决方法。

如果教育属于理想国的主要任务之一，是一切其他任务被包容、被浓缩于其中的一项任务的话，那么，就不能给诗与艺术在这个国度的建制中保留位置，因为此二者不是建设性力量，而是破坏性力量。它们是不守法的，破坏性的。哲学家和立法者应该遏制这些不守法的力量。柏拉图说：

> 正如我们所指出的那样，长于模仿的诗人纵情于非理性的自然，于是就在普通人的心中播下了邪恶的种子，使人心变得犹如一城，在这城中，邪恶可以横行，忠良却遭排斥。……诗人是影像的制造者，与真理相距甚远。这，还不算我们的控告中的一条最严重的罪状。最严重的罪状是：诗具有危害善的力量。我想，我们之中最优秀的人，在听荷马史诗的某一片断的时候，或听某一悲剧作者表现某个可悲可叹的英雄，这英雄或通过一大段演说，或悲戚哭泣，或捶胸顿足，以这些方式抒发自己的哀痛，这时候，你们知道，我们之中最优秀的人也会乐于表示同情，并为那最会拨动我们心弦的诗人的高超技艺而欢欣若狂。但当哀痛的时刻降临到我们自己头上的时候，你们就会发现，我们会为相反的品质而自豪——我们又乐意平静、安稳了，认为这才是男子汉所应有的气度，而听诗歌朗诵时使我们

> 欣喜的那种品质则是妇人气的。一个人正在做一件我们谁都厌恶做、不屑做的事，我们却对他表示赞赏，这难道会是正确的吗？……可用相同的道理说明的还有欲望、愤怒以及所有其他的情感，还有愿望、痛苦和欢乐。据认为，这一切与任何一种行为都有着不可分离的关系，诗也正是利用它们来养育、浇灌感情而不去使感情枯萎；为了增进人类的幸福和美德，本应对感情加以限制，诗却让它占据了支配地位。[2]

这些对艺术教育作用的指责，谁曾驳倒过？在整个美学史中，我们不断发现有人响应柏拉图，支持他的观点。驳倒柏拉图的论点，或至少挫其锋芒，曾经成为所有艺术理论的一个首要任务。柏拉图最优秀的学生亚里斯多德是试图为诗辩护的第一人。亚里斯多德的悲剧理论，骨子里就是这种倾向。我在这里不想讨论亚里斯多德的 catharsis（宣泄、净化、陶冶）这个术语在语文学上应作何解释。但是，亚里斯多德理论的真正目的是要驱除柏拉图所散布的疑虑，这点看起来是非常清楚，无须否认的。亚里斯多德反驳说，艺术，并不是要激起我们的情感。这样的艺术，尤其是悲剧艺术，显示出一种相反的效果。亚里斯多德在其《政治学》一书中写道："我们可以看看圣歌的情况。通常圣歌对人的头脑起一种陶醉作用，但是，在听圣歌的时候，处于狂喜状态的人却会安静下来，好象是接受了医疗，进行过导泄"。[3]

听过高尚的悲剧诗之后，我们并没有陷入一种强烈而矛盾的情绪之中；相反，我们倒通过释放恐惧，怜悯找到了安宁、宽慰。在古希腊伦理学中，这种安宁的状态被称作 euthymia

在德谟克利特的伦理学体系中，euthymia被认为是道德的最高目的，即至善。它并非是指一种特殊的、确实的快感，而是指内在的心灵和谐，一种不受过分强烈的感情所干扰的安宁，这种安宁或曰平静，就象无风浪的大海，波澜不兴，水平如镜。但是，艺术真能有这样的catharsis效果吗？真能引人达到这样的宁静吗？

如果我们看一看现代美学的发展，我们就会发现这个问题并未解决。这个问题仍象以往一样，众说纷纭，莫衷一是。这里只举一个特别的例子就够了。这例子是一个人，其人不但是位思想深刻的人，同时也是位伟大的现代诗人。在其《什么是艺术》这篇论文中，列夫·托尔斯泰把柏拉图对艺术的道德及教育价值的所有指责又重复了一遍。他说："我们处在所谓的艺术作品的包围之中。成千上万篇韵文，成千上万首诗歌，成千上万部小说，成千上万出戏剧，成千上万幅绘画，成千上万的音乐作品纷至沓来。……但在所有这些不同分支的艺术作品中，在这每一分支里，都只有一件作品要比其余成千上万的作品高些，与它们不同，犹如钻石与假钻石之不同。这样的一件艺术品是无价之宝，其余的不仅没有价值，而且比没有价值还坏，因为它们是骗人的，会把人们的趣味引向邪路。但是，在外观上，无价之宝和恶劣的赝品却是完全一样的。"[4]

要分辨所有这些都被称为艺术作品的东西，就要有个标准，但这标准到哪里去找呢？在托尔斯泰看来，显而易见不可否认，这个标准只能是道德的和宗教的标准。艺术是否有内在的价值，不能由其表现的方式、表现的事物来确定，也不能由其描写的感情的性质来确定。假如它描写、表现的是单纯、质朴、善良的感情，那么它就是好的；假如它激起了放荡、激烈、

杂乱的感情，那么它就是坏的。托尔斯泰的女儿婚后返家省亲，一群农妇组成一个大合唱队，用嘹亮的歌声欢迎她的归来。同一天晚上，一位受推崇的音乐家也在他家中演奏了一支贝多芬的奏鸣曲。托尔斯泰把从二者得到的感受作了对比，觉得喜欢前者远胜于后者。他说："农妇的歌声才是真正的艺术，传达了真切、热烈的感情；而贝多芬的101号奏鸣曲则是失败之作，没有任何真切的感情。……"[5]

显然，托尔斯泰所攻击的，不仅是当时的艺术，即人们所说的十九世纪的颓废艺术。他连世界上最伟大、最感人的艺术家贝多芬和莎士比亚都攻击到了。所有的唯美主义、为艺术而艺术的提法都是不健康的、危险的。什么没有目的的艺术，什么其本身就是目的的艺术，这些都不过是在玩弄词藻。艺术有一个明确的目的，这目的不仅是要进行描写，要从事表现，而且还要改善我们的感情。假如艺术忘记了这个目的，那就是忘记了自已，就成了无用的、无意义的游戏了。"知识之所以能由低级向高级发展，靠的就是那些更正确、更必要的知识不断地驱除、取代那些错误的、不必要的知识；感情由低级向高级发展也是一样。通过艺术，那些对人类幸福不那么有益、不那么必要的感情不断被有益的、必要的感情所取代。这就是艺术的目的。……艺术的高下优劣之分，要依在多大程度上达到这一目的而定。"[6]

华兹华斯(Wordsworth)把诗说成是"强烈的感情的自然流露"。托尔斯泰是接受不了这样的定义的。依他看来，决定一件艺术作品价值的，并不是感情的力度，而是它的质量，它的内在的道德及宗教的价值。"艺术并不是一种快感，也不是一种安慰或娱乐；艺术是一件大事，是人类生活的一个器官，它把人

的合情合理的感觉化成感情。在我们这个时代，人们的普遍的宗教感觉是人与人之间的兄弟关系。我们知道，一个人的幸福是与他人联系在一起的。真正的科学应该指出将这种感觉应用于生活的各种各样的方法。艺术则应当使这种感觉变成感情。"[7]

柏拉图的艺术理论与托尔斯泰的艺术理论，二者对我们来说，同是一个巨大的历史难题。这两位思想家显然没有低估或鄙视艺术的力量，相反，他们都有最丰富的艺术经验，对艺术的力量也有最深刻的感受。于是，我们不禁要问，对艺术价值的最严厉的责难怎么会出自这两位之口？柏拉图是哲学史上最伟大的艺术家；托尔斯泰运用小说绘出了现代生活的一系列最深刻、最丰富的画卷，同时他也是一位伟大的、无与伦比的诗人。可以说，正是由于柏拉图和托尔斯泰对艺术的最精微的差别、对艺术所具有的魅力如此敏感，他们才对艺术的弱点、艺术的内在危险及诱惑性进行了严厉的责难。他们试图创立一种艺术理论，想以此使人能够抵御这些诱惑。柏拉图以政治家、唯心主义哲学家的身分道出了自己的观点；托尔斯泰则以道德家和宗教思想家的身分说出了自己的观点，但是，他们的批判矛头却指向了同一点。他们要批判的是那种享乐主义的艺术理论，即那种认为艺术作品的最高的、唯一的宗旨就是赋予我们一种具体的、特殊的快感的观念。

假如这种对艺术的享乐主义的解释是真实的，那么，艺术也就确实不大可能有任何教育价值了。教育与快感不同，需要更强烈的力量、更坚实的基础。对艺术的享乐主义的解释受到了我们现代美学理论(例如克罗齐理论)的激烈非难。然而，这种解释依然有其市场，依然得到了许多有力的辩护者，在美国的哲学文献中尤其如此。美国哲学文献中最有名的一本书——

桑塔亚那的《美感》就是这种艺术享乐主义的典型例子。桑塔亚那说："科学是随着对知识的需求而产生的。我们对科学没有其他要求，只要求它真实。艺术则是随着对娱乐的需求而产生的。真实进入了艺术只是为了有助于完成这些目的。"[8]

假如这个定义无误，那么，艺术也真是应该受到柏拉图或托尔斯泰的反对了。马歇尔(Marshall)在一本书中将美说成是"一种相对稳定的或真实的快感"。这确实是对我们的审美经验的一种很不完全、很误人的描述。[9]因为对娱乐的需求满可以通过更好的、更便宜的方式得到满足。米开朗其罗建造了圣彼得教堂，但丁或弥尔顿写下了宏伟的诗篇，巴赫创作了B小调弥撒曲，这些大艺术家做这些事居然是为了娱乐，这种想法本身就殊为荒唐。所有这些大艺术家都会赞同亚里斯多德在《尼科马科斯伦理学》(Nicomachean Ethics)一书中的这句话：为了消遣而心力交瘁，看来是愚蠢的，是十足的孩子气。[10]

享乐主义诸体系在伦理学和美学方面有一个共同的缺陷。但这些体系又被认为有其优点：它们都是那么简单明了。从一种心理学的观点来看，人们总是爱用一个前后一致的原理来解释人类生活的所有现象，并将这些现象归结为同一个基本的本能。但是，通过更进一步的系统的分析，我们就会发现，这种简单、方便的做法是很成问题的。在这里，首先我们必须弄清楚在传统的伦理或美学的享乐主义诸理论中，被完全忽视或抹煞的那些具体的区别。快感与痛苦是最普通不过的现象。不仅对人而言是这样，而且对一切有机的生命而言似乎也是一样。快感与痛苦伴随着我们的一切活动，无论是体力的活动，还是脑力的活动。然而，正是由于这一点，快感与痛苦才不能用来限定或解释任何一种特殊的活动，也不能用来解释它的特性及

特征。

假如快感被认为是一种通用的标准，那么，这标准真正能衡量的只是快感的程度，而不是快感的种类。关于这一点，在康德的《实践理性批判》一书中有一段颇为精辟的论述："假如意志力取决于我们所预期会从某一起因得到的快感或不快感，那么，我们会受什么样的理念影响就是无所谓的了。我们做出选择时所关心的只是这种感觉有多大；能持续多久；能在多大程度上反复体验它；得到它困难不困难，困难程度如何。对一个图财的人来说，只要有黄金，只要这黄金不管在哪里都具有相同的价值，那么，无论这黄金是从山中挖来的，还是从沙里淘来的，对他来说都是一样。同样，一个人若想终生享乐，他就不会去问那些理念是属于悟性的还是属于感觉的；他所关心的只是从长远看，那些理念能给他多少、多大的快感。"〔11〕

过去，总可以找到一种论点来为美学的享乐主义理论辩护。假如我们承认这种理论，我们就能够避免将生活与艺术割裂开来；二者之间的鸿沟也可以填平；艺术也就不再是一个孤立的领域，一个国中之国了。艺术成了我们最深沉的、不可避免的自然本能的实现。为那种**为艺术而艺术**的原则辩护的人常常把艺术作品抬得如此之高，以致令那些不在行的人(profanum vulgus)，那些未得门径的芸芸众生望而却步。诗人斯提凡那·马拉美(Stéphane Mallarmé)说过："一首诗，对普通人来说肯定是不可理解的，但对升堂入室的人来说则是室内乐。"〔12〕把艺术看得如此深奥，表面上是把艺术抬高到了顶点，但同时，也就剥夺了艺术的一项主要任务。因为一种潜能，假如它在我们具体的实际生活组织中没有表现出其力量，那么，它就是无效的。看来，还是使艺术"大众化"一些，使之成为我们日常生

活中的东西为好。有人就反对把艺术拔高的作法，说："看一幅画，读一首诗，或听一段音乐，其实跟参观画展或早晨起床穿衣戴帽是差不多的事。……这些行为之间并无什么根本性的区别。"[13]但是，真有哪位艺术大师会这么想吗？他真是会认为自己的创作活动就是如此平庸、如此琐屑的事吗？作为听众，我们虽然平常从无数的事物中得到了极大的、无庸置疑的快感，但当我们听莎士比亚的一出戏剧，听贝多芬的一支协奏曲时，我们便会有一种强烈的差别感。这种差别感是众所周知的，而对这种差别感加以解释则对任何一种美学理论来说都是首要的、基本的任务之一。

美学的历史似乎不断摇摆于两极之间——一极是从理智出发看待艺术，而另一极则是从感情出发看待艺术。前者流行于所有的古典艺术理论以及新古典艺术理论之中；后者眼下似乎为我们大多数现代艺术理论所认可。艺术可以被描述为、被解释成"对自然的模仿"或"感情的表现"。"模仿"这个术语从来都是含有某种理论成分的。亚里斯多德把模仿说成是人类本性中的一个基本本能，一个再明白不过的事实。他说："人从孩提之时就有模仿的本能。人类优越于其他低等动物的原因之一，就是人类是世间最善模仿的生物，并且从一开始就通过模仿进行学习。"[14] 这就说明了我们为什么能从艺术中得到快感。因为学着做某事不仅对哲学家来说是一大快事，对哲学家以外的所有人来说也是一大快事，不管这些人的学习能力有多么低。人看到一幅图画之所以感到欣慰，是因为看画的同时，人学到了、获得了事物的意义，例如，画中人是某某。这种宽泛的模仿说流行了许多个世纪，并在整个美学思想发展史上留下了印记。

但是，从十八世纪初开始，我们感到一种新的倾向在不断

增强。假如我们读一读诸如法国批评家巴德(Batteux)一七四七年发表的著作《归结于同一原理的艺术》,我们就会发现,巴德是坚决维护那种传统的观点的。但即便是他，在谈到抒情诗这一艺术的特殊分支时，仍不免对他自己的模仿说的真实性感到有些不放心。他自问道:“抒情诗怕是跟模仿大不一样吧?抒情诗不是由欢乐、赞美、感激引发出来的歌吗?不是心灵的呼喊、不是完全发乎自然、与艺术却全然无关的一种激情吗?我在抒情诗里看不见任何画面，只能感到火、感情和陶醉。因此，这两种说法是正确的：第一，抒情诗是真正的诗;第二,抒情诗不是模仿的产物。”[15]巴德是古典及新古典主义美学的坚定捍卫者，如今却说出了这番话，这太有意思了。巴德自己虽然认为上面所说的、与古典理论相左的事是可以解释得了的，但他为了证明抒情诗同所有的艺术形式一样都可以按那种常规的模仿说加以理解而提出的那些论点，却是缺乏说服力的。随着一种新生力量的出现，所有那些论点突然被一扫而光。这里,卢梭的名字标志着思想史上、艺术理论上以及教育理论上的一个具有决定性意义的转折点。卢梭摒弃了整个古典及新古典的传统。他的《新爱洛绮斯》向世人显示了一种新颖的革命性力量。[16]此后，模仿说就只得让位于一个新的艺术概念，一个新的艺术理想了。艺术不是经验世界的复制，不是自然的模仿者。艺术是感情和激情的喷发;使一件艺术作品具有真正意义和价值的，是这些激情的深度和力度。

那种认为抒情艺术是一切艺术的典范的理论，在当今哲学中借助克罗齐的著作，得到了最佳、最典型的阐发。根据古典主义及新古典主义的理论，艺术的最终任务是模仿自然。但这种看法总有其局限性，因为艺术家并非制造了自然的一个单纯

的模本，他必须美化自然，使自然完整化、理想化。他的对象并非普通的、笼统的意义上的自然，而是“美的自然”，用法国古典主义者的话说就是la belle nature。但是，“美的自然”这个概念却遭到克罗齐的断然否定。他的哲学是一种精神的哲学，而不是自然的哲学。从这个概念的角度来看，理想的或美的自然，就象说木制的铁，在言词上就不通。克罗齐说：“美并非事物(树木也好、颜色也好)的属性。美，同其他的价值一样，只能是精神活动的产物。”[17]在克罗齐的理论中，艺术就等于语言。他的书的书名就是“Estetica coma scienza delléxpressionee linguistica generale”(《作为表现科学和一般语言学的美学》)。从哲学上讲，美学与语言学所涉及的是相同的问题，二者并不是哲学的两个分支，而是同属于一个分支。“研究一般语言学或者说研究哲学语言学，就是研究美学问题，反之亦然。”[18]艺术和语言都是“表现”，而表现则是一个不可分割的过程。

无疑，克罗齐的这一理论含有某种真理的成分。他有力地攻击、并以非常充分而圆通的理由驳斥了传统的模仿论以及各种享乐主义的理论。但在某一点上，他的论点却可能受到同样的反击，因为他也没有能够看出审美活动的真正的特殊性是什么。他所描述的不过是我们可以把审美活动归类于其中的一个普通的种属，他并没有描述审美活动的真正特征、它的区别性的标志。克罗齐不承认一般的“表现”与“美学的表现”之间有任何差别。这样，他就得出了十分矛盾的结论：我们不能说有不同种类的表现，表现是一种独一无二的行为，不容许有程度高低之分以及其他任何的区分；假如我写的一封信完满地表达了我的思想活动，我的感情，那么，这封信就如同一出戏或一幅画

一样，是一件艺术作品。克罗齐理论所关心的只是表现的**事实**，而不是表现的**方式**。对他来说，任何表现都是抒情行为，都包含着他所谓的抒情性(liricità)那种独特的成分。

但我认为，这一理论从两个方面来看是不能成立的。单纯的表现的事实不能看做艺术的事实。假如我为一件平常的事写了一封信，我并不能因此就成了艺术家。一个人即使是写了一封热情横溢的求爱信，如实地表现了他内心深处的挚情，也不能因此就成了艺术家。毫无疑问，艺术大师都是非常善感的。他们所具有的感情，就其新奇、热烈的程度而言，是常人无法比拟的。但是，这种强烈而多样的感情，其本身既不是伟大的艺术才能的证明，也不是艺术作品的决定性特征。艺术家并不是一味展示自己的感情、并以最大限度地将这些感情表现出来为能事的人。让感情牵着鼻子走是感伤主义，而不是艺术。如果一个艺术家不去致力于创作自己作品，不去使自己的直觉具相化，而只是沉溺于自己的个性之中；如果他只是寻求自己的快乐，或只是玩味那"悲伤的乐趣"，那么，他就成了一个感伤主义者。艺术家之所以为艺术家，是因为他不是生活在我们这些常人的实在之中，不是生活在经验的事物或经验的目的的实在之中。但这并不是说，他只是生活在他个人的内心世界之中，生活在他的感情、他的想象、梦幻之中。他之所以与众不同、之所以取得艺术家的地位，是因为他有本领创造出一个超越上述两个领域的新天地——一个由多种纯粹的感觉形式组成的天地。

艺术的基本特征，不在于单纯的表现，而在于创造性的表现。从一般的、不加区别的意义上讲，所谓表现，不过是一种普通的生物学现象而已。达尔文曾为此写下了一本书：《人及动

物的感情表现》.在这本书中，他想说明，我们在动物界中所看到的各种各样的表现方式都有着生物学的意义和意图。这些表现方式或者是过去的生物行为的残留，或者是为未来的生物行为而进行的准备。例如，猴子龇牙，意味着它想向敌人显示自己有厉害的武器。在这里，对达尔文的这一理论我不想深谈，但这一理论明白无误地表明了，生物学的表现跟美学的表现之间是有着明确的界限的。甚至在人身上，我们也能觉察到许多表现行为根本就没有什么美学的意义，只是与生物本能或实际目的有关而已。克罗齐和他的理论的拥护者忽视了或过低估计了这一事实。R.C.科林伍德在其《艺术原理》一书中宣称：抒情诗的作用(广义上讲就是艺术的作用)仅在于"艺术家将自己的感情和盘托出"而已。他说："艺术家要做的，就是把某种情绪表现出来。把它表现出来和把它很好地表现出来，这二者之间并没有区别。我们之中的任何一个人所发的任何一个声音，所作的任何一个姿势都是一件艺术品。"〔19〕

但是，这一定义却完全忽略了整个的建设性的过程，而这一过程则是制作及思考艺术品所必需的前提和决定性的特征。我们平日的动作算不得艺术品，正如我们的感叹声、惊叹声算不得言语行为一样，因为它们都是无意识的、本能的反应，没有任何真正的浑然天成之可言。目的性的要素对语言表现和美学表现来说都是必要的。在每一言语行为中，在每一艺术作品中，我们都可以找到一个确实的目的论的结构。一出戏剧的某一演员确实是在演他自己的角色。他的全部话语都属于一个连贯的结构整体。他吐字的轻重徐疾，声音的抑扬顿挫，身体的动作，面部的表情也是一样。所有这一切都是为了一个目的——表现、体现一个人的性格。即使是抒情诗这种最主观的艺

术形式，也决不是没有这种倾向，因为抒情诗同戏剧一样，包含着同一种体现和客观化。法国诗人马拉美说："诗不是用概念写出来的，而是用字写出来的。"[20]就象戏剧诗一样，诗要有形象，有声音、节奏，而且这些都必须结合起来，构成一个不可分割的整体，就象戏剧诗和戏剧表现中的情况一样。

这些不同成分互相渗透、结合，构成了抒情诗人的作品，歌德的生涯与艺术就是最好的、最典型的例子。[21]歌德在自传中曾描述过这一过程。在谈到少年时代时，他说："于是我就有了这样的癖好，而且毕生深陷其中而不能自拔——我要把一切使我欢欣、使我烦恼的东西以及其他令我难于释怀的东西化为形象，写进诗里，以此与我的自我达成某种确实的谅解，并矫正我自己对外在事物形成的概念，以便使我的思想与它们相安。做这件事的本领对我来说尤其必要，因为我的天性总是不断将我从一个极端抛向另一个极端。因此，我以前发表的所有作品不过是一长篇告白的片断而已。"[22]克罗齐说得好：抒情性是一切艺术的必要的、不可分离的成分。但是，抒情作品并非仅仅是感情的抒发。象其他形式的艺术一样，抒情作品也含有对立的两方面，即主观方面和客观方面。在我们读到的每一首优秀的抒情诗里，在歌德或荷尔德林以及华兹华斯或列奥帕尔迪的诗里，我们所感觉到的就是由这两方面产生的张力，以及这种张力的演变。

如果我们记住了艺术作品的这种双重性，我们就可以明白艺术为何有教育价值这个问题了。我们也就用不着再害怕艺术的魅力，用不着再把艺术看成是对我们道德生活的干扰破坏了。象柏拉图、托尔斯泰这样的大道德家、宗教思想家，总是害怕艺术的感染力。托尔斯泰说，感染力不但是一个明确的

"艺术的标记"，而且感染的程度是判断艺术价值的唯一标准。我们可以很容易看出这种理论在哪一点上是不能成立的——它忘记并低估了最基本的要素和动机，即忘记并低估了形式这一要素。形成一种激情并使这激情有了客观形式的人，并不能用激情感染我们。我们听莎剧的时候，并不会受到麦克白的野心的感染，也不会受到奥赛罗的嫉妒或理查三世的残忍的感染。我们实际感觉到的，是我们一切感情的最大限度的张力，这种张力又是创作形式的至高活力之所在。正是这种至高的活力才具有转变感情的力量，用哈姆雷特的话说，就是使我们在感情的暴雨狂风中得到某种安宁。

亚里斯多德所说的 tragic catharsis，不应当从道德的意义上去理解，更不应当从心理学的意义上去理解。它所指的根本就不是我们的感情的净化或宣泄，而是我们的感情本身变成了我们的主动生活(active life)而不是被动生活 (passive life)的一部分，升华到了一个新境界。如果一个人在实际生活中亲身经历我们看索福克勒斯或莎士比亚的悲剧时所感受到的所有那些感情上的磨难，那么，他是要被这些感情压垮、毁灭的。但艺术却可使我们免遭此类危险。通过艺术，我们感觉到的是丰满的生活，以及虽则丰满却又没有物质内容的感情力量。我们所负担的感情的重担好象从我们肩上卸了下来；我们感觉到的只是没有重力、没有重压的感情的内在运动，感情的颤动和摆动。

模仿自然和表现感情是艺术的两个基本原素。此二者可说是编织艺术天衣的材料。但是，它们并没有表现艺术的基本特征，没有详尽无遗地展示艺术的意义和价值。假如艺术仅仅是自然的模本，或仅仅是人类生活的再现，那么，它的内在价值

和它在人类文化中的作用就是可疑的、成问题的了。但艺术远非只是如此。可以说，艺术为人类生活开拓了一个新的维度，使人类生活达到了我们平日理解事物时所达不到的高度。艺术不是自然和人生的简单的再现，而是一种形变和质变。这种质变是美的形式的力量产生的。美的形式并不是外来的，不是来自我们直接经验世界的一种事实。为了意识到它，就必须制造它；而制造它，就要依靠人类心智一种特有的自主行为。我们不能将美的形式说成是自然的一个部分或成分；美的形式是一种自由主动性的产物。因此，在艺术王国里，即使是我们普遍的感情、激情或情感也都要经历一个根本性的变化，被动性转化为主动性，单纯的接受转化为自发。在艺术里，我们所感受到的已不是处于单一或单纯状态的感情，而是整个的、全部的人类生活，即不断在各种极端——快乐与悲伤、希望与恐惧、狂喜与绝望——之间摆动的生活。[23]

或许有人要提出反驳，说这只是从一个单一的方面对审美过程进行的片面描述。不错，艺术作品的创作可说是意味着人的心智要进行最大量的活动，耗用大量的能量。但这一原理对我们这些观众和听众来说是否也同样适用？我们在听巴赫的一首赋格曲或莫扎特的一首协奏曲时，似乎是沉浸在一种清静无为的状态之中，这种状态常被描述为一种“审美的宁静”(aesthetic repose)状态。如果“审美的宁静”说的是没有感情、情感的直接的力量与压力，那么，这个术语还是可以用的。但这决不是把审美的状态降低为一种被动状态。恰恰相反，即使是欣赏艺术作品的观众，也不仅限于扮演一个被动角色。为了思考、欣赏某一艺术作品，观众必须以自己的方式创作这一艺术作品。我们若不在某种程度上重复或重构某一伟大艺术作品因之

得以诞生的创作过程，我们对它就不能有所理解或有所感受。

艺术的经验，不管对艺术家本人来说还是对观众来说，总是动态的，不是静态的。我们要在艺术形式的王国中生活，就不能不参与这些形式的创作。艺术的眼睛不是被动的眼睛，不只是单纯地接收、记录外在事物的印象。艺术的眼睛是建设性的眼睛。席勒在其《审美教育书简》中说："美对我们来说是一客体，因为反映是我们感觉到美的条件；但美又是我们的个性(我们的自我)的一种状态，因为感觉是我们形成对美的看法的条件。总之，它既是我们的一种状态，又是我们的一种行为。正因为它既是一种状态，又是一种行为，它才雄辩地向我们证明了审美过程并不排除形式，因而人们所投身于其中的物质依赖决不会破坏他们的道德信仰。"〔24〕

我们当今的各种美学理论，都是在一种双重意义上对构成美的内在条件的这种对立给以表现和说明的，因而这种对立似乎导致了截然相反的解释。一方面，我们可以看到多种精神至上的理论，这些理论断然否认艺术的美和自然的美之间有任何关系，甚至否认会有例如"自然的美"这样的现象的存在。克罗齐就是这种美学观点的最典型的代表之一。他认为，一棵美丽的树，一条美丽的河之类的说法，不过是修辞术而已，这样的说法都是比喻的说法，是一种修辞格。克罗齐说，与艺术相比，自然只能显得蠢笨；如果不是人使得它说话，她便是个哑巴。另一方面，那些最伟大的艺术家却一次又一次地告诉我们，他们自己觉得没有能力创造美——他们在自然中发现了美，看到了美，他们只能从自然那里得到美。阿尔布莱希特·丢勒(Albrecht Dürer)曾经说过："艺术是深藏在自然之中的。只有把它从自然那里夺取过来的人才能占有它。"〔25〕

但我认为，我们可以找到解决这一难题的方法。这就是把所谓的"有机的美"同"美学的美"区别开来。如果按照古典的方法把美限定为"多样性的统一"，那么，美显然就不能只限于艺术的领域，美就成为有机的自然的一个普通的属性了。证明艺术与自然有密切的联系，同时把这种联系限定于适当的条件之内，康德是第一位从事这样一项双重任务的思想家。在《判断力批判》一书中，他一并探讨了这两个问题。审美判断力在该书中成了合目的判断力的一般功能的特殊例子，但在另一方面，自然的合目的性与艺术作品的合目的性又泾渭分明。在这里，我不能对康德这一学说从历史的角度进行一番解释，也不能对这一有趣而复杂的问题进行系统地探讨，或许今后我们可以讨论这个问题。眼下，我只能满足于几个大概的陈述。

"自然"是个颇为模糊的术语，有许多不同的意义。科学家的"自然"(即所谓物质世界，原子、电子以及普遍的因果法则的世界)并非我们直接经验的世界。科学的自然根本就不是经验的事实；应当说，它是一个理论的建构，而其逻辑意义及价值必须通过某种认识论的分析、通过某种普遍的知识理论才能得到解释和澄清。我们在自然中最先感受的，既不是具有确定属性的物质体，也不是纯粹的感官印象。我们生活在一个由多种表现的属性 (expressive qualities) 构成的世界里，而每一种属性又各有其特定的感情线条，如苛刻、可爱、圆滑、粗鲁、严谨与严厉、温柔与从容。儿童或原始人的世界似乎在很大程度上仍是由一些这样的感情属性构成的。按照杜威的说法，可以把这些属性说成是第三级的属性。[26]可以说，艺术作品也是充满了、涵蕴了这些感情的属性的。但在艺术作品里，这些属性已不是决定性的特征了；它们虽然是艺术作品的材

料，却不能构成其本质。

请让我用一个具体的例子来说明这一点。一处风景的自然的美并不同于它的美学的美。我可以在一美丽的风景地漫步，感受到该地一切天然的妙处，该地温和宜人的空气，绚丽多样的色彩，潺潺的溪流，芬芳的花朵可以让我得到享受。所有这一切给了我一种具体的、独特的而且是十分强烈的快感。但是，这种快感还不是一种审美的经验。审美的经验是以我的心情突然为之一变开始的。我开始用艺术的眼光而不是以单纯参观者的眼光来审视这风景了。我在心中为这风景作了一幅"画"。在这幅画中，这风景的所有特性都原封未动地保留着。这也难怪，因为即使是最丰富、最了不起的艺术想象力也不能凭空造出一个新世界来。但是，艺术家处理自然时，自然的所有要素却都获得了一种新的形式。艺术的想象与思考向我们展示的，不会是僵化的物质的东西或无言的感性属性，而是一个由运动的、活跃的形式构成的世界——是协调的光与影、节奏、旋律、线条与轮廓、图案与图样。

所有这一切，都不是用那种被动的方式所能得到的；为了认识、为了观察、感受这些形式，我们就必须建造、制造这些形式。这个动态的方面使那个静态的物质方面有了新的色调，新的意义。我们所有的被动状态于是都变成了主动的活力——我所看到的这些形式不但是我们的状态，而且也是我们的行动。我认为，正是审美经验的这一特性才使艺术在人类文化中占有了特殊的位置，并使艺术成为构成文科教育体系的一个不可分离的组成部分。艺术是一条通向自由的道路，是人类心智解放的过程；而人类的心智解放则又是一切教育的真正的、终极的目标。艺术必须完成自己的任务，这项任务是其他任何功

能所不能取代的。

注　释

〔1〕 见"艾多斯和艾多伦，柏拉图对话录中关于美和艺术的问题"，《图书馆报告》(Vorträge der Bibliothek)，卷2(Leipzig:B.G.Teubner)，一九二四，第一部分，第 1—27 页。——原编者注

〔2〕 《理想国》(Republic)，X，605b—606d，Jowett 译。——原编者注

〔3〕 1342a。——原编者注

〔4〕 Aylmer Maude 译 (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill，1960)，第132—133页。——原编者注

〔5〕 同书，第 135页。——原编者注

〔6〕 同书，第 143页。——原编者注

〔7〕 同书，第 189页。——原编者注

〔8〕 New York: Charles Scribner's Sons，一八九六年，第 22 页。——卡西尔注

〔9〕 《优美》(The Beautiful)，Henry Rutgers Marshall 著(London: Macmillan)，一九二四，第 78 页。——原编者注

〔10〕 1776b 33，——卡西尔注

〔11〕 T.K.Abbott 译 (London: Longman，Green and Co.)，一八七三，第 110 页。——卡西尔注(卡西尔在这里把第三人称单数人称代词改换成为第一人称复数。——原编者注)

〔12〕 见 William A.Nitze 与 E.Preston Dargan所著的《法国文学史》(A History of French Literatury)第三版。(New York: Holt，Rinehart and Winston)，一九五〇，第 708 页。参看《人论》，第 166 页，注〔39〕。在那里，卡西尔也引用了这句话，并且援引了 Katherine Gilbert 的《近代美学研究》(Studies in Recent Aesthetic) (Chapel Hill: University of North Carolina Press)，一九二七，第 18 页〔原文如此〕，第 20 页。Gilbert 引用的 Nitze 和 Dargan的《文学史》中确有这句话，但却不是出自马拉美本人的直接引语。——原编者注

〔13〕 《文学批评原理》(Principles of Literary Criticism)，I.A.Richards著 (New York: Harcourt，Brace)，一九二六，第 16—17 页。——卡西尔注

〔14〕 《诗学》，1448b 5—10。——原编者注

〔15〕 巴德的原话如下："如果只从表面上看，抒情诗似乎不象其他种类的文艺作品那样服从于那个把一切都归结于模仿的原理。……抒情诗不是由欢欣、赞美、感激之情激发出来的一曲歌吗？不是来自激动的心灵、完全出自自然而与艺术无关的呼喊吗？我在抒情诗里看不见一点属于图画的东西，其中的一切都是火、热情和陶醉。因此，这两种说法是正确的，首先，抒情诗是真正的诗；第二，这些诗根本不是模仿性质的。"《归结为同一原理的艺术》，卷一《文学的原理》(Principes de la litérature)，新版一七六四，第三部，第一部分，第十二章，第299—300页。——原编者注

〔16〕 见卡西尔著《让-雅克·卢梭问题》(The Question of Jean-Jaques Rousseau)，Peter Gay译(New York：Columbia University Press，一九五四，初版发行一九三五)，第43，85，93—99页；以及《卢梭、康德和歌德》(Rousseau，Kant and Goethe)，James Gutmann，Paul Oskar Kristeller，John Herman Randall，Jr.译(Prinston，N.J.：Prinston University Press)，一九四五，第14页。"禁锢着法兰西语言及诗歌的符咒只是有了卢梭才得以解除。卢梭本人虽没有创作出一首真正可以称得上是抒情诗的诗作，他却发现了抒情的世界，并使之重新有了生机。卢梭的《新爱洛依斯》之所以那么深深地感动、那么强烈地震撼了他的同时代的人，正是因为这部书展现了这个几乎已被遗忘了的世界。他的同时代的人不单把这部小说看成是想象力的产物，而且感到他们自己得到了升华，从这文学天地进入了一个新世界，对生活有了一种新的感受。"(《让-雅克·卢梭》，第85页)。——原编者注

〔17〕 参看《作为表现科学和一般语言学的美学》(Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic)，Douglas Ainslie译，修订本(New York：Macmillan)，一九二二，第97页。——原编者注

〔18〕 同书，第142页。参看本书所收的卡西尔的"语言与艺术，Ⅰ、Ⅱ"中对克罗齐美学的论述。还可参看卡西尔的《人文科学的逻辑》(The Logic of the Humanities)，Clarence Smith Howe译(New Haven：Yale University Press，1961；初版发行一九四二)，第204—208页。——原编者注

〔19〕 Oxford·Clarendon Press，一九三八，第279，282，285页。参看本书所收的"语言与艺术(1)，(2)"。——原编者注

〔20〕 参看《人论》，第142页。——原编者注

〔21〕 关于卡西尔对歌德的解释，见《自由与形式——德国精神史研究》(Freiheit und Form，Studien zur deutschen Geistesgeschichte)

(Berlin: Bruno Cassirer)一九一六，第四章；《观念与结构：论文五篇》(Idee und Gestalt: Fünf Aufsätze)(Berlin: Bruno Cassirer)，一九二一，第一、二章；以及《歌德与历史世界：论文三篇》(Goethe und die geschichtliche Welt: Drei Aufsätze)(Berlin: Bruno Cassirer)，一九三二。另见"托玛斯·曼的歌德印象"，《日耳曼周报20》(Germanic Review 20)，一九四五，第166—194页，以及《卢梭、康德与歌德》一书中的"歌德与康德哲学"，第61—98页。——原编者注

〔22〕《诗与真》(Truth and Poetry)，Park Godwin译，二卷本New York: Geo.P.Putnam)，一九八五，第二卷，第二部、第七篇，p.66。——卡西尔注

〔23〕见收入本书的"语言与艺术(2)"，注〔25〕——原编者注

〔24〕《审美教育书简》(On the Aesthetic Education of Man)，Reginald Snell译(New Haven: Yale University Press)一九五四，第二十五书，第122页。此处的引文是卡西尔自译的。——原编者注

〔25〕见William Martin Conway的《阿尔布莱希特·丢勒的文学遗著》(Literary Remains of Albrecht Dürer)(Cambridge: Cambridge University Press)，一八八九，第182页。——原编者注

〔26〕见卡西尔在《人论》中就这一点有关杜威的论述，第78页。——原编者注

符号形式哲学总论

译自《符号形式哲学》第一卷。
于晓、李展阳译。

1. 符号形式的概念和符号形式的系统

哲学思辨始于**存在**这一概念。一当这个概念出现，即当人们意识到存在的统一性是与现存事物的多样性和差异性相对立的时候，立刻就产生了特定的哲学世界观。但即便到这时，人类对世界的看法在相当长的时期内仍然被禁锢在现存事物的界限内，而人类思维恰恰是要破除并冲出这个界限。哲学家们力图确定一切存在的开端和起源以及最终的"基础"；问题提得很清楚，但具体而确定的回答却不能充分地符合这一至高、普遍的阐述。被这些思想家称之为世界的本质、实质的那个东西，原则上并不是超越这个世界的某种东西，而只是从这同一个世界中提取的断片。某个特殊的、特定的、有限的现存世界被挑选出来，而后其它万事万物便从这个东西中导引出来，并"由这个东西得到解释"。尽管这些解释在内容上可以千变万化，但其一般形式则始终没有超出同一种方法论界限：起初，一种特殊的物质实体，一种具体的**原初物质**（Prima Materia）被树立为一切现象的终极基础；而后，解释越来越观念化，实体被某种纯粹理性的"原则"所取代，由这个"原则"衍伸出万事万物。然而，进一步作些考察，便会发现这个"原则"原来悬在"肉体"与"精神"之间的虚空中。尽管这个"原则"涂上了观念的色彩，但它仍然与现存事物的世界紧密相联。毕达哥拉斯学派的数、

德漠克利特的原子，尽管远远不同于伊奥尼亚思想家们的原初实体，但仍然是方法论上的混合物，仍然没有发现自己的真实本性，可以说仍然没有寻得自己真正的精神归宿。这种内在的不确定性在柏拉图发展了他的理念说之前始终没有得到明确的克服。柏拉图理念说的系统的和历史的伟大功绩就在于，在这个理论中，任何关于这个世界的哲学理解与解释的本质理智前提第一次获得了明确的形式。柏拉图所探索的，他称之为"理念"的那种东西，作为一种内在原则，在说明世界的那些最初尝试中，在埃利亚学派那里，在毕达哥拉斯派那里，在德漠克利特那里，都曾起过作用，但柏拉图是第一个认识到这条原则及其意义的人。柏拉图自己也把这一点看作是他对哲学所作出的贡献。在他的晚期著作中，即当他十分清楚地意识到他的学说的逻辑意义时，他描述了他的思辨与前苏格拉底哲学家的思辨之间的根本差异：前苏格拉底哲学家们把存在与某种特定的现存事物等同起来，并以此作为固定的出发点，而他则第一次意识到存在是一个**问题**。他不再单纯地探寻存在的序列、条件和结构，而是探寻存在这个概念以及这个概念的意义。与柏拉图所提问题的尖锐性及他的方法的严密性相比，在他以前的那些思辨都黯然失色，只不过成了存在的故事和神话。[1]现在已经到了抛弃这些神话式的宇宙生成论解释而接受一种关于存在的真正辩证解释的时候了，这后一种解释不再拘泥于存在的事实性，而是揭示它可以理会的**意义**，揭示它系统的、合目的的序列。这样一来，从巴门尼德以后在希腊哲学中一直可以与存在概念互换的思想这一概念，就获得了全新的、更深刻的意义。只有当存在具有**问题**这样一个严格界定的意义时，思想才能获得**原则**这一严格界定的意义与价值。思想不再与存在并

列，不再是"关于"存在的单纯反映；思想凭借其自身的内在形式决定了存在的内在形式。

同样的典型过程反复出现在唯心主义历史发展的不同阶段上。唯物主义世界观满足于把事物的某种终极属性作为一切认识的基础，而唯心主义则把这同一个属性转化为思想的问题。而且，这一过程不仅在哲学史上可以见到，在各专门学科中也可以见到。这条道路不仅从"资料"通向"规律"，而后又由规律返回到"公理"和"原则"；这些在知识的某一阶段代表着最高最充分的解答的公理和原则本身，在知识的下一阶段必定又变成问题。因此，科学命名为它的"存在"与"对象"的那个东西，不再表现为一组简单而不可分割的事实；每一种新的思想类型和趋向都揭示出这一复合体的某个新方面。存在的僵死概念似乎被抛入了流动之中，被抛入了一般运动之中，存在的统一性只有作为这一运动的目标，而不是作为起点才可能想象。随着这种洞见的发展及其为科学本身所接受，幼稚的知识**摹写论**便名誉扫地了。各门科学的基本概念，它用来思考其问题并阐述其解答的工具，不再被视为某种给定物的被动影像，而被看作是理智自身所创造的**符号**。

数学家和物理学家首先清楚地意识到他们基本工具的这种符号性质。[2]亨利希·赫兹在其《力学原理》的导论中出色地阐述了这一全部发展过程所指向的新知识理想。他宣称，我们自然科学最迫切最重要的任务是使我们能够预见未来的经验。——他接着描述了科学得以从过去推论出未来的方法：我们造出外部对象的"内在虚构或符号"，并且这些符号的构成方法是，影像的必然逻辑结果始终是被影像的对象的必然自然结果的影像。

> 一旦我们作到从我们的过去经验中推导出所要求的本质的影像时，我们就能把这些影像作为模型而迅速发展出结果来，这些结果以后将在外部世界中表现出来，或作为我们自己的干预而表现出来……我们所谈论的影像即我们关于事物的观念；这些影像与事物在符合上述要求这一点上具有根本的一致，但与事物进一步的一致则不是它们的目的所必需的。实际上，我们不知道也无法得知，除了这一基本关系之外，我们关于事物的观念与事物在其它方面是否一致。[3]

物理科学的认识论——亨利希·赫兹的著作即是在此基础上写成的，赫尔姆霍茨也是在此基础上第一次充分发展了“记号”理论——仍然潜藏在知识的摹写论的语言中，可是“影像”的概念已经历了内在的变化。我们现在发现，影像与事物之间内容应相似的模糊要求已被一种非常复杂的逻辑关系所取代，被一种普遍的理智条件所取代，而这种条件则是物理学知识的基本概念所必须满足的。其价值不在于反映某一给定现存物，而在于它作为知识的工具所成就的东西，在于现象的统一，这种统一必须从其自身中产生出来。物理概念的体系必须反映客观事物之间的关系以及它们相互依存的本质，而要作到这一点，唯有当这些概念从一开始就属于一个确定的、同质的理智取向时才有可能。对象不能被看作是独立于自然科学基本范畴的赤裸裸的物自体；因为只有在构成它的形式所需要的这些范畴之内，对象才可能得到描述。

在这个意义上，赫茨把力学的基本概念，特别是质量和力这两个概念看作是“虚构”，这些“虚构”既然是自然科学的逻辑

所创造的，因此服从于这种逻辑的一般要求，其中，清晰性、无矛盾性、指称无两可性等先天要求占居首要地位。

的确，由于有了这种批判的见解，科学放弃了它力图"直接地"把握实在并与实在相沟通的抱负和要求。科学认识到，它所能作到的唯一对象化现在是且永远只是中介化。并且，在这种观点中还暗含着另一个十分重要的唯心主义结论。如果知识的对象只有通过一种逻辑和概念的特殊结构为中介才能加以界定，那么，我们就不能不得出结论：众多的中介将与众多的对象结构相应，将与"客观"关系的众多意义相应。甚至在"自然"中，物理学对象也不是与化学对象绝对一致，化学对象也不是与生物学对象绝对一致的，因为物理学知识、化学知识、生物学知识都是从各自的观点出发**提出自己的问题**，并且根据这一观点使现象服从于一特定的解释和形式构造的。这个结论在唯心主义思想的发展中似乎肯定会使它开始时所抱有的期望化为泡影。这一发展的终结似乎否定了它的开端，它所期待的存在统一性受到再次分解为现存事物的多样性的威胁。思想牢牢抓住的那**唯一的存在**，思想不摧毁它自己的形式似乎就不能抛弃的那**唯一的存在**，是不能认识的。愈是坚持把它的形而上学统一性作为"物自体"，它就愈是逃避一切知识的可能性，直至最后，它被完全逐入不可知的范围，变成一个纯粹的 X。与这个僵硬的形而上学绝对相并置的是现象的领域，是可知之物的真正领域及其永恒的多样性、有限性和相对性。但是，进一步作些考察，就会发现统一性这一基本假设之所以名誉扫地，并不是因为知识的方法和对象具有这种不可简约的多样性；只不过它采取了一种新形式罢了。诚然，知识的统一性再也不能靠把一切形式的知识都归指于一个"简单的"共同的对象——这个对

象与所有这些形式的关系就如超验的原型与经验的摹本之间的关系一样——而变得确定和稳固了。但是，一个新的任务却取而代之产生了：这就是把科学的各部门及其各自的方法论(连同它们得到认可的专门性和独立性)统统纳入一个体系，这个体系的各自分离的部分正是通过它们必要的多样性而相互补充相互促进的。这种纯粹功能性的统一性之假设取代了实体和起源的统一性这一假设，而后一种假设正是古代存在概念的核心所在。

这就为知识的哲学批判提出了一个新任务。它必须遵循各专门科学并把它们作为一个整体来加以考察。它必须询问，各专门学科用以反映和描述实在的那些理智符号是单纯地并列着的呢，还是它们并非人类同一种基本功能的不同表现。如果后一种假设得到肯定的证实，那么，哲学批判就必须阐述这一功能的一般条件并且界定作为其基础的原则。独断的形而上学在所有特殊现存物都可还原于斯的某个实体中寻求绝对的统一性；与此不同，这种批判哲学则寻求一种支配着具体多样的认识功能的法则，这种法则并不否定亦不摧毁这些功能，而是将它们集合到一种行动的统一性，一种自足的人类努力的统一性之中去。

但是，如果我们考虑到，不管我们可以给"认知"下一个多么普遍多么宽泛的定义，它都只不过是心灵得以把握存在和解释存在的诸多形式之一，那么，我们的视野就会再一次地扩大。在诸多形式中，认知是被一种特定的，从而也是严格限定的原则所支配的。不论它在方法或取向上有多大变化，一切认知的目的终究都旨在使现象的多样性服从于一"基本命题"的统一性。特殊的事物一定不能孤立地存在，它必须在相互关系中

占据一定的位置；在那里，它表现为逻辑结构的一个部分，不管它具有目的论的、逻辑的、抑或因果的性质。就其本质而言，认知始终旨在达到这个本质目的，即将特殊事物归结入一个一般的法则和序列。然而，除了这种在一科学概念的体系之中发挥作用而表现自己的理智综合功能之外，作为一个整体的人类精神生活还有其它一些形式。这些形式也可以称为"客观化"的方式；亦即是说，也可作为将特殊事物提高到普遍有效层次上的手段，只不过它们取得这种普遍有效性的方法与逻辑概念和逻辑规律截然不同而已。人类精神的每一种真正功能都与"认知"一样地具有这一决定性特征：它不单纯地摹写，而是体现出一种本原性的、赋予形式的力量。它不是被动地表示出某种事物在场这一单纯的事实，而是包含着一种独立的人类精神能量，通过这种能量，现象的单纯在场获得了一种确定的"意义"，获得了特殊的、观念化的内容。这一点对认知来说如此，对艺术来说也是如此；对神话如此，对宗教也是如此。一切都生活在特殊的影像世界之中，这些影像的世界并非单纯地反映经验给定之物，而是按照各自独立的原则造出给定之物。这些功能中的每一种功能都创造出自己的符号形式，这些符号形式即使不与理智符号相似，至少也作为人类精神的产物而与理智符号享有同等的地位。这些符号形式中没有一种能简单地还原为其它形式，或由其它形式中衍伸出来；每一种形式都选定一特殊的角度，在其中并通过它构成自己的"实在"的方面。它们不是一独立的实在在其中向人类精神显现自身的种种不同方式，而是人类精神迈向其客观化，即自我显现的诸条道路。如果我们以这种启发去考虑艺术和语言、神话和认知，那么，它们便会提出一个共同的问题，从而为文化科学的一般哲学打开

了一个新的入口。

康德带给理论哲学的"方法上的革命"基于这样一个基本观点：到那时为止仍被普遍接受的认知及其对象之间的关系必须加以彻底的修改。我们不能从作为已知和给定之物的对象出发，而必须从认知的规律出发，因为只有认知规律在本来意义上才是真正可以理解和确实可靠的；我们不应象本体论的形而上学那样去界定**存在**的一般性质，而必须借助理性的分析去探索**判断**的基本形式，并在其无数的分枝中界定它；唯有如此，客观性才可思议。在康德看来，只有这样一种分析才能揭示全部关于存在的**知识**及存在的纯粹概念所依据的诸条件。但是，先验分析以这种方式置于我们面前的对象仍是知性综合统一的相关物，仍是由纯粹逻辑特性所规定的对象。因此，它并没有描述全部客观性本身的特征，而只是描述了客观必然性的形式，这种形式借助于科学的基本概念，特别是数理物理学的概念和原理是可以理解和描述的。当康德在三大批判过程中进而发展出真正的"纯粹理性体系"时，他自己也发现这种客观性过于狭隘了。从他的唯心主义观点看来，数学和物理学并没有穷尽全部实在，因为它们远没有囊括人类精神在其创造的自发性中的全部创造物。在伦理的自由王国里(《实践理性批判》提出了它的基本法则)，在艺术的王国以及有机自然形式的王国里(如《判断力批判》所表现的)，这一实在的一个新方面出现了。批判唯心论的实在概念和批判唯心论的精神概念的这种**逐步显露**，正是康德思想的显著特征之一，并且确是植根于一种支配着这种思想的风格法则之中。他并不是从一开始就以一个简单的、原初的公式去表示精神的真正具体的整体性，把它仿佛作为现成的东西提交出来；相反，它只是在康德批判分析的前进过程中逐

步发展并发现自己的。我们只有追溯这个分析过程才能命名和界定人类精神的全部范围。这一过程的本性就是其起始与终结不仅是相互分离的，并且是必定彼此冲突的——然而，其张力恰恰就是潜能与行动之间、概念的"潜在性"与其充分发展和效果之间的张力。从后一种观点来看，康德所发动的哥白尼革命就获得了一种全新的、扩大了的意义。它不再单单涉及逻辑判断的功能，而是以同样正当的理由和权利扩展到人类精神得以赋予实在以形式的每一种趋向和每一种原则了。

但是我们是力求通过结构去理解功能，还是通过功能去理解结构呢，我们该选择哪一个作为另一个的"基础"呢——这个关键性问题仍然没有得到解决。这个问题构成一条天然纽带，把思想的各个领域彼此连接起来；它构成这些思想领域内在的方法论统一性，不让它们逐渐变成事实上的相同性。对批判思维的基本原则来说，功能"先于"客体的原则在每一专门领域内都采取一种新形式，都要求一种新的、独立的说明。除了要设法理解纯粹的认知功能之外，我们还必须设法理解语言思维的功能、神话思维和宗教思维的功能、以及艺术知觉的功能，并且要以这样一种方式去理解：即要揭示在所有这些功能中如何获得了完全确定的结构，这种结构严格地说并不是这个世界的结构，而是为这个世界所作出的，为一个客观的、有意义的语境(context)所作出的，为一个本身可把握的客观统一性所作出的结构。

这样一来，理性的批判就变成了文化的批判。它力求理解并展示，文化的每一个内容，就其不只是孤立的内容而言，就其植根于一种普遍的形式原则而言，怎样地以人类精神的本源活动为前提。这里，唯心主义的基本命题找到了它真正的完全

的确证。只要哲学思维还局限于**纯粹认知**的分析，朴素实在论的世界观就不能完全声誉扫地。毫无疑问，认知的对象是被认知以某种方式通过其本源法则所规定和形成的——但是，尽管如此，这种对象似乎必须作为某种独立于知识的基本范畴，作为与认知毫无关系的事物而在场和给定。然而，如果我们不是从世界这个一般概念出发，而是从文化这个一般概念出发，那么，这个问题就会呈显出一种新的形式。因为，文化概念的内容是不能脱离人类活动的基本形式和方向的；这里，"存在"只能在"行动"中得以理解。只有当审美的想象力和知觉力作为一种特殊的活动存在着的时候，才会有审美对象的领域——同样，确定的对象世界得以具有形式的所有其它人类精神的能量也是如此。甚至宗教意识——尽管它确信"实在"、真理及其对象——也只是在最低层次上，在纯粹神话思维的层次上把这一实在变形为一个简单的、物质的**实存**。在较高的思辨层次上，它多少清楚地意识到，它只是在把自己以某种特定方式与那个对象联系起来时才具有自己的对象。最终使客观性得以保证的，是得以理解它的方式，是精神置自身于一个设定的客观相互关系的方向。哲学思辨面对所有这一切方向，并不仅仅为了分别地沿每一方向考察或把它们作为一个整体来考察，而是在必定有可能使它们连结到一个统一的观念中心这样一种设想下而面对它们。然而，从批判的思维来看，这一中心不可能位于给定的本质之中，而只能存在于共同的**筹划**之中。这样一来，文化的各种不同产物——语言、科学知识、神话、艺术、宗教——虽然有其种种内在差异，但都变成一个巨大的、单一的复杂问题的部分：它们变成众多的努力，皆旨在把单纯**印象**的被动世界（精神似乎最初被禁锢在这个世界中）变形为一个人类精神的纯粹

表达的世界。

在为语言哲学的研究寻找合适的出发点方面，近代哲学已经创造了"内在的语言形式"这个概念。在宗教和神话中，在艺术和科学知识中，也可以找到类似的"内在形式"。这一形式并不只意味着这些领域中特殊现象的总和或概要，而是指决定其结构的法则。诚然，我们只能通过现象本身"抽象"出这一法则；但这一抽象过程就表明，法则是特殊物的内容和存在的必要构成因素。

哲学在其全部历史中或多或少地觉察到需要对文化的诸特殊形式作这样一番分析和批判；但哲学直接承担的只是这一任务的一部分，并且多是怀着否定的而不是肯定的意图去做的。这种批判的目的更多地不是描述和说明每种特殊形式的积极成就，而是否定虚假的要求。从古希腊诡辩论者那时起，对于语言以及神话和科学知识已经作出了怀疑论的批判。如果我们考虑到，在其发展过程中，每一种基本文化形式都趋于不是把自己作为整体的一部分而表现自己，却都要求某种绝对的而不是相对的有效性，都不满足于各自专门的领域，而寻求把自己独特的印记烙在存在的整个领域和精神的整个生活上，那么，上述那种本质上否定的态度就变得可以理解了。从每个特殊领域中固有的寻求绝对的努力中，产生了文化的冲突，产生了文化概念的二律背反。

科学起源于这样一种思维形式：在它能够独自发生作用之前，它被迫使用最初的理智联想和区别，这些联想和区别在语言和普通语言学概念中找到了其最早的表达和归宿。可是，虽然科学把语言作为材料和基础来使用，它必须在某个时候超越语言。一种新的"逻各斯"，一种受某个原则指导和支配而不同于

隐藏在语言诸概念中的逻各斯的新"逻各斯"出现了，并且受到日益严格的界定，变得越来越独立。与这种逻各斯相比，语言的产物似乎纯粹是障碍和堡垒，新原则的力量和特质必定会逐步克服这些障碍和堡垒。对语言和对思维的语言形式所作的批判成为前进中的科学和哲学思想的组成部分。

这个典型的发展过程反复出现在其它领域中。特殊的文化倾向并不是和平共处地并列向前，以求相互补充；每一种倾向只有通过证明自己与其它倾向不同的独特力量并在与其它倾向的斗争中才能成为它自己。宗教和艺术在其纯粹历史的发展过程中如此地紧密相联，如此地相互渗透，以致有时两者似乎在内容上和其内在构成原则上不易区分。据说，希腊的众神源出于荷马和赫西俄德之手。但是，随着发展，希腊人的宗教思想越来越远离其审美的开端和源泉。在色诺芬之后，希腊宗教思想越来越坚决地反抗神话的和诗的、感性的和造型的神概念，把这种概念作为神人同形同性论而加以摒弃。在这种精神斗争和冲突中(这种斗争和冲突在历史进程中日益激烈，也愈来愈有意义)，最终的判决似乎只能由作为统一性的权威和委托者的哲学作出。然而，独断的形而上学体系只是部分地满足于这一期望，部分地完成了这一使命。因为这些体系自己通常处于这场斗争之中，而不是高高在上；尽管它们力求获得概念的普遍性，但它们只是支持冲突的某一方，而不是从冲突的深度和广度将冲突本身全部包摄和调解。因为，大部分独断体系只不过是关于某一确定的逻辑、或审美、或宗教原则的形而上学假设。这些体系把自己封闭在抽象的原则普遍性之内，这样就割断了它们与文化生活的特殊方面及其形式的具体整体性的联系。只有当哲学思维找到一个既在这些形式之上而又不在这些形式之外的

观点时，它才有可能避免这种封闭的危险：因为只有这种观点能使哲学思维一览无余地统观所有这些形式，力求洞察所有这些形式间纯粹内在的关系，而不是诸形式与任何外在的、“超验的”存在或原则的关系。那时，我们就会有一种系统的人类文化哲学，其中，每一种特殊的形式都仅仅从它在这个体系中所占据的**位置**中获得其意义，每一种形式的内容和意蕴都是由它与其它精神能量，最终与整体所处的关系和连结之丰富和特殊性质来说明的。

从近代哲学伊始，特别是从近代唯心主义哲学出现起，建立这样一种体系的尝试已不止一次。虽然笛卡尔的纲领性《方法谈》及其《指导精神的法则》都把旧形而上学想要考察事物全体和洞察自然界终极秘密的企图当作枉费心机而加以否定，但却益发强调地坚持认为，一定有可能借助于思维穷尽无遗地探究和考察人类精神的普遍原则。“界定精神的范围和界限”(“Ingenii limites definire”)——笛卡尔的这一格言成了整个近代哲学的座右铭。但是，“精神”这个概念仍然是含意众多、模糊不清的，因为这个概念有时是在较广泛，有时是在较狭窄的意义上使用的。笛卡尔哲学是从一个新的和广泛的**意识**概念出发的，但由于它采用了**思**(cogitation)一词，因而使意识概念逐渐变成纯**思维**(thought)的同义语。在笛卡尔以及所有的理性主义者那里，精神的诸系统与理性体系是一致的。他们认为，只有当哲学可以从一个**逻辑**原则中推导出来时，才可以说哲学包含并渗透了全体，即精神的具体整体性。这样，逻辑的纯形式又成了人类精神的每一种形式的原型和模式。正如在笛卡尔(古典唯心主义体系就是从他开始的)那里一样，在黑格尔(古典唯心主义体系以他结束)那里，这种方法上的关系仍然是很明显的。黑格

尔比前此任何一位思想家都更明确地写道，我们必须把人类精神作为一个**具体**的整体来思考，我们一定不能停留在简单的概念上，而必须在它的种种表现的整体中发展概念。可是，在他力图用以完成这项任务的《精神现象学》中，他只打算为他的《逻逻学》打下一个基础。在《精神现象学》中所提出的所有不同的精神形式似乎在一个最高的逻辑顶峰上达到完成；这些形式只是在这个终点上才达到它们完全的"真理"和本质。尽管这些形式在内容上极其丰富、多种多样，但它们的结构都服从于一个单一的，在某种意义上也是统一的法则——辩证法的法则，它表现出概念的自发运动的不变节奏。所有的文化形式都在绝对知识中完成；正是在这里精神获得了其存在的纯要素：概念。诚然，前此它所经历的一切阶段都作为环节而被保存在这一终极状态之中，但另一方面，它们由于被还原为环节而被否定了。在所有的文化形式中，似乎只有逻辑形式，即概念、认知才享有真正的**自律**。概念不仅是表现精神的具体生活的手段，而且也是精神本身之中真正实体的要素。因此，尽管黑格尔作出一切努力去理解精神的特殊差异，他最终还是把精神内容和能力整个都还原为一个单一的相度，而且，精神最深刻的内容和真实的意义只有与这个相度相联系才能理解。

的确，把所有的文化形式都最终还原为**一个**逻辑形式似乎是哲学这个概念本身，特别是唯心主义哲学的基本原则所暗含的本来意义。因为，如果我们抛弃这种统一性，那就似乎不能获得对这些形式的严格**系统**的理解。辩证法的唯一对手是纯粹的经验主义。如果我们不能发现一种普遍的法则（一种文化形式必须凭借这种法则从另一种形式中产生出来，直至最后把所有形式都包含在内），那么，所有这些形式的整体似乎就不能再视

作一个自足的宇宙了。那么，特殊的形式就只是并存着的了：它们的范围和特质可以描述，但它们不再表达一种共同的内容。这些形式的哲学就会等同于它们的历史，这种历史按其对象不同，可分别界定为语言史、宗教和神话史、艺术史，等等。在这时，一个奇怪的两难命题出现了。如果我们牢牢抓住逻辑的统一性这个假设不放，逻辑形式的普遍性就有最终抹煞每一特定领域的个别性及其原则的特殊性的危险；但如果我们沉浸在这一个别性之中并坚持要对之进行详察，那我们就要冒迷失方向，找不到返回普遍性之路的危险。只有当我们能够发现一种反复出现在每一种文化形式之中，而又不在任何两种形式中采取同样形态的因素时，摆脱这种方法论上的两难境地的途径才有可能敞开。这时，根据这个原则，我们可能可以断定个别领域之间——语言和认知的基本功能之间、艺术和宗教的基本功能之间——的观念关系，并且不丧失任何一种形式的不可比较的特殊性。如果我们能够发现一种在文化生活的各部门都产生的完型都必须经过的中介物——但这种中介物必须保持其特殊本性和特质——那么，我们就找到了下述这种研究的必要中间环节：它将为诸文化形式的**整体性**完成〔康德的〕先验批判为纯粹**认知**所作的一切。因此，我们的下一个问题必定是：文化生活的诸部门实际上呈现出那样一种中间地带和中介功能了吗？如果是的话，这一功能显露出借此便可认识并描述它的典型特征了吗？

2. 记号的普遍功能·意义问题

为了解答意义问题，我们将首先讨论"符号"这个概念。因为H·赫兹曾从自然科学的角度对"符号"的特征加以描述。这位物理学家在各种现象中寻求的是关于它们之间的必然联系的陈述。可是为了得到这种陈述，他不仅使自己离开直接当下的感觉印象世界，而且似乎必须完全脱离这些印象。他使用的各种观念，如空间和时间，质量和力，物质的点和能量，原子和以太，都是自由的"虚构"。认识产生这些虚构，是为了把握感觉经验的世界，为了把这个世界当作由规律支配的世界进行探讨。但在感觉材料本身并没有与这些虚构直接对应的东西。然而，尽管没有这样的对应者——也许正是**因为**没有——物理学的概念世界却是完全自成一体的。每一个特定的概念，每一个特别的虚构和记号(sign)，都象**语言**中联接起来的**字**一样，本身有意义并且按照固定的规则进行排列。在现代物理学的最初阶段伽利略时期，我们看到这样的比喻，即"自然之书"是用数学语言写成的，并且只能用数学语码识读。从那以后，精密自然科学的全部发展表明，它的问题和概念公式化的每一步，都与它的**记号系统**的日益精确化同步前进。只有当伽利略力学的基本概念的一般逻辑轨迹已经确定，并且在微分演算法中产生了对这些概念普遍有效的数学－逻辑记号时，才有可能明白地理解这些基本概念。此后从与发现无穷分析有关的问题出发，莱布尼茨

很快提出了符号体系功能固有的一般问题的公式，并且把他的普遍"符号语言"提升到了真正哲学的高度。在他看来，事物的逻辑，即科学的结构所依赖的各种物质概念和关系的逻辑，是与记号逻辑分不开的。因为记号决不只是思想的偶然外壳，而是它的必然的根本媒介物。记号并非用来传递某种完整的确定的思想内容，而是一种工具，思想内容通过它发展自身，充分地规定自身。某一内容的概念规定与它在文字记号中的固定有密切关系。因此，全部真正严格和精确的思想都是由它所依赖的**符号学**和记号学来维持的。任何一个自然"规律"都为我们的思维而采取了一个一般"公式"的形式，而只有把一般记号和特殊记号结合起来才能表达一个公式。没有算术和代数学提供的各种一般记号就不能表达物理学的特殊关系和自然界的特殊规律。只有在特殊的东西中才能认知一般的东西，而只有参照一般的东西才能思维特殊的东西。可以说，这是认识的基本原理。

这种相互关系并不局限于科学，它贯穿在一切其它文化活动的基本形式之中。仿佛不为自己创造一个确定的可感觉的根据，任何一种文化形式都不能发展它所特有的适当构造模式和理解模式。这种根据如此之根本，以致有时好象是它构成了这些形式的全部内容和真正"意义"。语言似乎完全可以定义为一个语音符号系统——艺术和神话的世界似乎全部是由这些符号设立在我们面前的可感知的具体形式构成的。这里我们事实上有一种无所不包的工具，最不同的文化形式也在这里汇合。精神的内容只有在它的表现形式中显示出来；观念的形式只有通过它用以表达自身的各种可感记号的集合体，并在这个集合体之中才能被人知晓。假如有可能完成对这种表达所采取的不同方向的系统研究，假如既有可能说明它们的特殊等级和内在差

别又说明它们的一贯的典型特征，就能在全部文化活动中实现莱布尼茨为认识所制定的"普遍的语言符号"的理想。那样我们就会有这样一种符号功能语法，它包含并普遍地有助于规定它的特殊术语和说法——象我们在语言和艺术、神话和宗教中遇到的那样。

关于这种语法的设想扩大了历史上传统的唯心主义概念。唯心主义一直要把理智世界(the mundus intelligibilis)与感觉世界(the mundus sensibilis)并列，并确定这两个世界的分界线。划分这条界线通常的办法是说，理智世界是由纯粹主动的原则支配的，而感觉世界则是由受动的原则支配的。在前一世界盛行心灵的自由能动性，在后一世界里充满了感官的被动和限制。现在展现我们面前的，是作为问题和设想的广泛方案而出现的"普遍的符号语言"。对于它来说，上面提到的那种对立就不再是势不两立和互相拒斥的，因为感官和精神现在都会合在一种相互关联的新形式之中了。既然能够表明，正是精神的纯粹功能自身必须在感觉世界中具体地实现自己，那么，形而上学的二元对立似乎就已经被联为一体了。在感觉领域，必须明确地区分"反作用"与纯粹"主动作用"，"印象"与"表现"。独断的感觉论低估了纯粹理智因素的重要性，而且，虽然它坚持把感性当作精神生活的基本因素，可是它既没有包含全部感性概念也没有包含它的全部效用。独断的感觉论所显示的是感性不充分的扭曲了的图像，它把感性局限于"印象"，局限于直接给予的简单感觉。在这样做的时候，独断的感觉论没有认识到感性自身也有一种能动性，象歌德说的，也有一种"精确的感性想象"，它在文化活动的各个不同领域内起作用。我们发现，除了知觉的世界以外，其它一切领域确实都自由地制造出各自的符号世

界。这个符号世界是它们内在发展的真正工具。这个世界的内部性质仍然是完全感性的，可是它显示的已经是一种形式化了的感性，也就是说，是一种由精神支配的感性。这里，我们打交道的不再是直接当下给予的感觉世界，而是由某种形式的自由创造所制造的各种感觉因素的体系。

语言的形成过程便是一个例子，可说明只有当我们为直接印象的混沌状态"命名"并用语言形式的思想和表达渗透其中的时候，这种混沌状态才得以对我们变得清晰有序。在这个新的语言符号世界中，印象的世界自身获得一种全新的"恒定性"，因为它获得了新的理智构架。通过以语词对一定内容进行区分和固定，不仅透过内容标示了确定的理智性质，而且实际上赋予这些内容一种性质，由于这种性质，内容已经超出了所谓感觉性质的纯粹直接性。这样一来，语言就成为人类精神的基本工具之一，通过它，我们从纯粹感觉的世界前进到直觉和观念的世界。它包含着后来在各种科学概念的形成过程中以及它们的形式的逻辑统一性中显示出来的理智作用的萌芽。这里蕴含着分离与联接的普遍功能的起源。它的最自觉的表达是在科学思想的分析和综合之中。在语言和概念符号世界的旁边，还有一个神话和艺术的世界。它与前者不可相提并论，却又在精神起源上与之有关。神话幻想虽然深深植根于感性，却也远远超出了感觉的纯粹受动性。如果用我们的感觉经验所提供的通常经验标准来判断，神话的创造当然是"不真实的"，可是恰恰在这种不真实中存在着神话功能的能动性和内在自由。这种自由决不是任意的，无章可循的。神话世界不是偶然怪想的产物。它有其基本的形式法则。这些法则在神话的一切具体表现中起作用。在艺术领域内，非常明显，只是因为我们自己创造出了形式的

基本原理，感觉世界的美的形式的概念才成为可能。譬如，对各种空间形式的理解归根到底都跟它们的精神生产活动以及支配这种生产的法则有密切关系。因此我们知道，意识所知道的最高级最纯粹的精神活动乃是以某种方式的感性活动为条件和媒介的。只有当现象"沾污了永恒的纯洁之光"时，我们才获得纯粹观念的真正的本质生命。只有追寻心灵的原始想象力所采纳的不同方向，我们才能得出心灵的多种表现形式的体系。在这些表现形式中，我们看到了人的精神本质的折射——因为人的精神本质只有通过塑造可感觉的材料才能显示给我们。

创造各种各样的可感觉到的符号体系确实是心灵的纯粹活动。对此的另一证明是，从一开始所有这些符号就都宣称有客观价值。它们超出了个体意识的单纯现象，宣称要与普遍有效的东西相提并论。后来用它们高度发展了的真理概念进行的批判研讨也许表明了这种宣称毫无根据，然而宣称本身却属于具体文化形式本身的本质和特征。这些文化形式不仅把它们的符号看作是客观有效的东西，而且一般地还看作客观和"实在"的真正精髓。譬如，它们没有清楚地区分"事物"的内容和"符号"的内容，而是毫不在乎地把二者混合在一起。这是语言思维最初幼稚而无反省的表达的特征，也是神秘思维的特征。一个事物的名称和这个事物本身不可分离地结合在一起；单纯的语词或意象包含着一种魔力，通过这种力量，那个事物的本质呈现给我们。我们只需把这个概念从实在的转换成观念的，从质料的转换成机能的，就可以发现它包含着事物根据的核心。在心灵的内在发展过程中，获得符号真正构成了认识事物客观本质的必不可少的第一步。对意识来说，记号仿佛是客观性的第一步和最初表现，因为通过记号，意识的内容之流第一次被停顿

下来，在记号中，某种持久稳定的东西被确定并突出出来。纯粹的意识内容本身一旦闪过并被其它内容所取代，它就不会以严格意义上的同一形式再现。它一旦从意识中消失，就一去不复返了。可是在这种意识内容的连续之流之上，意识现在建立起它自身的统一性和它的形式的统一性。真正说来，它的同一性并不表现在它是什么或它有什么，而表现在它做什么。通过与内容相关联的记号，内容自身获得了新的永存。这是因为相对于具体意识内容的实际流动来说，记号具有一种确定的观念的意义，这种意义本身是持久的。与简单给予的感觉不同，它不是一个孤立的个体，并非只出现一次。它作为一个整体的代表，作为潜在内容的集合体而常存。此外，它代表着最根本的"共相"。在意识的符号功能中——象它在语言、艺术和神话中所发挥的作用那样——某种不变的基本形式，其中有一些具有概念性质，有一些具有感性性质的形式，使自己脱离意识之流；意识内容之流被自成一体的持久的统一形式所取代。

然而，在这里我们不是讨论孤立的行为，而是讨论一种确定的前进过程。在最初阶段，用语言符号、神话或艺术意象固定思想内容似乎不过是把思想内容固定在记忆之中，并不超出简单再现的范围。在这个水平上，记号似乎并不为所指的内容增添什么，只不过是保存并重复它。甚至在艺术的心理发展史上，也一直认为可以确定一个单纯"回忆的艺术"阶段。在这种艺术中，一切努力都只是强调感官所感知的东西的某些特征，只是在人工的意象中把它们呈现给记忆。[4] 可是具体的文化形式越清楚地显示它们的独特活力，这样一个事实就变得越明显：一切表面上是"再现"的东西都以意识的原始自发活动为前提条件。思想内容之所以能够再现正与产生代表它的记号紧密相关。

在产生这个记号的时候，意识自由独立地起作用。这样，"记忆"的概念就具有了更深刻更丰富的意义。为了回忆起一个内容，意识必须事先以与感觉或知觉不同的方式拥有这个内容。单纯重复在其它时间被给予的东西是不够的；在重复时必须显示出一种新的概念和构造。因为一个内容的任何一种"再现"都体现了在新的水平上的"反思"。由于意识不再把这种内容当作某种简单在场的东西，而是在想象中把它认作已经过去却未消失的东西，意识因其改变了的对内容的**关系**，赋予它自身和它的内容以一个改变了的观念的**意义**。随着从"自我"导源的表象世界发生分化，这种情况就发生得越来越明显，越来越多。"自我"在日益深化其理解时也一直在从事着一种独创性的创造活动。

"主观"与"客观"的界限第一次变得真正清楚了。认识的一般批判所从事的根本任务之一，就是确定在纯**理论**领域中支配这种划界工作的各种规则。在纯理论领域内，这一任务受科学思想方法的影响。认识的一般批判表明，"主观"和"客观"在最开始并非严格分离的领域，并非在内容上完全确定，它们只是在认知过程中依据认知方法和条件才确定下来。"自我"与"非我"之间的概念区别成为理论思维的一个根本的恒常功能，而**实现**这一功能的方法，即"主观"和"客观"内容之间的界限，是随着认知的程度而变化的。对于理论科学，经验中持久的必然要素是"客观的"——可是哪些内容被称为持久和必然的则依赖于应用于经验的一般方法论标准，依赖于当时的认识水平，也就是说，依赖于它在经验和理论方面的经过证实的洞见的总和。据此看来我们把"主观"和"客观"这些对立的概念加于经验世界的方法，与其说是认识问题的**解决**，还不如说是它的完善**表现**。[5]

可是，只有超越了理论思维和它的特有概念的界限，这一

对立才以它的全部丰富性和多样性显示出来。不仅科学，而且语言、神话、艺术和宗教都为我们提供建筑材料，以建构起"实在"世界，以及人类精神世界，一句话，"我的世界"。象科学认知一样，这些世界并非我们能嵌入现成世界的简单结构，我们必须把它们理解为功能，通过它们的作用某种具体形式给予了现实界，并在它们之中产生出特定的区别。每一种功能都运用不同的工具，使用完全不同的准则和标准，并以此为前提，因而结果也是不同的。真理和实在的科学概念不同于宗教的概念。每一个领域都同样地不仅标明而且实际地创造出自己在"内界"与"外界"之间，自我与世界之间的不可还原的具体的基本关系。在确定所有这些互相交叠、冲突的不同观点之前，必须首先严格精确地区别它们。任何一种观点的成就必须由它自己来衡量，而不是由任何其它的标准和目标来衡量。只有在这种检验结束之后，我们才能问，构想世界和"自我"的所有这些形式是否彼此一致，如何彼此一致，以及，虽然它们不是同一个自我持存的"东西"的不同摹本，它们是否彼此补充而形成一个单一的整体和统一的体系。

就语言哲学来说，威廉·冯·洪堡(Wilhelm von Humboldt)最早明白地设想和从事了这一研究。洪堡认为，代表全部语言构成材料的语音记号在某种意义上是沟通主观与客观的桥梁，这是因为在语音记号中这两个方面的基本因素被结合到一起了。因为声音一方面是被说出来的，即由我们产生和形成的，另一方面它又是被听到的，是我们周围的可感世界的一部分。我们把它理解为某种既是"内在的"又是"外在的"东西，理解为在外部世界呈现为客观形式的内在能量。

“说话时心灵的能量通过嘴唇开辟一条出路，可是它的产物又通过我们自己的耳朵返回来。观念被转换成为真正的客观性，同时又不丧失它的主观性。只有语言才能这样做。哪里使用语言，哪里就有这种转换，尽管它有时是悄然无声地进行的。如果没有这种返归主体的客观性的转换，概念的构成、因而全部真正的思想都将是不可能的……。因为语言不能被认作当下在场的实体，不能被认作为可理解的一个整体，或可逐渐地传送的一个实体。语言是这样一种东西，它必须被不停地产生出来，同时它赖以产生的那些规则是确定的，而它的范围以及在某种意义上它得以产生的方式又是不定的……。正如一个具体声音处在人与对象之间一样，全部语言就处在人与从内外两方面作用于他的自然界之间。为同化和理解对象世界，人把自己置身于声音的世界里”。[6]

在这种关于语言的批判的唯理的看法中，洪堡提到了一个在任何形式的符号系统都出现的因素。在任何一个自由设计的记号中，人的精神既理解它的对象同时又理解它自身以及它自己的构造规则。这种独特的互相渗透为更深刻地确定主体与客体提供了方法。在进行确定的最初阶段，似乎这两个对立的因素只是分别对峙着 并列着。在最早的构成形式中，言语既可以被解释为内心的又可以被解释为外界的纯粹表达，既可以被解释为纯粹主观的又可以被解释为纯粹客观的表达。在前一种情况下，说出来的声音似乎只是兴奋和激情的表达；在后一种情况下，它似乎只是拟声的模仿。关于“语言起源”的各种思辨实际上只从一个极端转向另一个极端，没有一个能到达语言本

身的实质和核心。因为语言所指明和表达的既不是绝对主观的也不是绝对客观的。它造成一种新的调和，造成在这两个因素之间的一种特殊的**相互关系**。产生语言的独特意义和形式的既不是纯粹的激情泄露，也不是客观音响刺激的重复；语言产生在两极相接的地方，从而产生出"自我"和"世界"的新的综合。相似的关系产生在任何真正独立和原始的功能与意识之中。同样，艺术既不能定义为内心生活的纯粹表达，也不能定义为外间现实的形式的反映；在艺术中，只有研究"主观"和"客观"，纯激情和纯形式如何通过艺术彼此融合从而达到一种新的持久性和新的内容，才能找到艺术独特的决定性因素。假如我们把自己限制在纯粹理智作用的范围内，我们就可能在所有这些例子中更明白地看出，在分析各种文化形式时，我们不能从客观与主观的独断而僵硬的区别出发，而只有通过这些形式自身，主观与客观才发生分化，它们的领域才得以确定。每一种具体文化能量都以自己特有的方式从事这种确定，都在建立"自我"和世界的概念中扮演具有自己特色的角色。认知、语言、神话、艺术，没有一种是单纯的镜子，没有一种是简单地反映内心或外界材料的影像。它们不是漠不相关的工具，而是认识之光的真正源泉，是认识的先决条件，是全部认识构成的源泉。

3.“表象”问题和意识的结构

在分析语言、艺术和神话时，我们首先遇到的问题是：一个有限的具体感觉内容是如何被化为一般的精神“意义”之工具的呢？假如我们只是满足于考虑文化形式的物质方面，满足于描述这些形式所使用的各种记号的物理属性，那么它们的基本要素似乎就在于各种具体感觉的集合，在于视觉、听觉和触觉的各种简单性质。可是这时却出现了奇迹。通过思考简单感觉材料的形式，这个材料具有了变化了的新生命。物理的声音只靠音高、强度和音质来区别。一旦它被形成为一个语词，它就成了理智和激情的各种最精细特性的表达。它直接所是的东西，被它通过自己的中介所完成的东西，被它所“意味”的东西所强行推入背景中去了。一件艺术品的具体要素也显示这种基本的关系。任何艺术品都不能被理解为这些要素的简单“总和”，因为在其中有构成美感的确定规则和特殊原理在起作用。意识把一系列音符结合为一曲统一的旋律是一种综合，若干音节被接合为一个完整的“句子”也是一种综合，后一种综合似乎与前一种完全不同。然而它们有一点是共同的，即在这两种情况下各种感性的个体并不是独立自存的，它们被接合成为一个意识的**整体**，它们在这个整体中获取自己确定的意义。

如果我们对构成意识统一性的诸基本关系做最基本的概括研究，首先引起我们注意的就是某些相互独立结合“样式”。**空间**

形式中的"并存"因素，时间形式中的相继因素——各种物质属性按照不同方式组合，从而一个东西被理解为"事物"，另一个东西被理解为"属性"；各种相继事件按照不同方式组合，从而一个东西表现为另一个东西的"原因"。所有这一切都是这种基本关系形式的例子。感觉论徒劳地试图从各种具体印象的直接内容中引伸出这些因素。根据休谟的著名心理学理论，"长笛上的五个音符"合起来就一定"意味着"时间观念——可是只有把关系和顺序的特殊因素——"相继"——悄悄地带到具体的音符内容之中，从而普遍的时间结构被当作一个前提时，才可能有上面的结果。认识论的分析和心理学的分析都表明，基本的关系形式就是意识的那些简单而不可还原的性质，比如视觉听觉和触觉诸要素那样的简单感觉性质。然而，哲学思维并不满足于把这些多种多样的关系本身作为一简单的给定事实而接受。在讨论各种感觉时，只要列出它们的主要类别并把它们看作没有联系的多样性或许也就足够了。可是当我们进而讨论各种关系时，似乎只有当把它们看作由更高的综合联结起来的东西时，它们的特殊形式的作用才能为我们所知。自从柏拉图在《智者篇》中系统地阐述纯理念和形式概念的系统"共同体"问题以来，这个问题在整个哲学史上一直活跃不衰。由于人们假定不同的"一般"概念因而对逻辑体系本身有不同的看法，对于这个问题，批判的解答与形而上学的思辨解答也不同。批判的观点追求分析的一般概念，后者追求综合的一般。依照批判的观点，我们把联接的一切可能形式都纳入一个系统的概念，从而使它们服从于确定的基本规则；依照形而上学的观点，我们试图理解特殊形式的具体总和是怎样从一个单一的初始原则中发展出来的。形而上学的观点只容许**一个**初始点和**一个**终结点，这两端由于

不断地把同一方法原理运用于综合演绎证明而彼此联结到一起。批判的观点却不仅容许而且鼓励各个方向的不同探索。批判观点提出的统一性问题，是关于从一开始就不要求简约性的统一性的问题。人类精神赋予现实界以形式的不同方式受到认可，人们不再试图把它们纳入一个简单进展的单一系列。然而按照这种观点，我们并不放弃不同的具体形式之间有联系的看法。恰恰相反，这种角度通过用复杂体系的概念取代简单体系的概念而大大加强了体系的观念。不妨说，每一形式都被安置在一个特定的层次，在这个层次上它完全独立地实现自身，发展自己的特殊性质——但只是当把所有这些观念样式集中考虑时，只是当能被挑出来并这样描述的某些相似物和典型关系出现的时候，才出现上述情况。

我们遇到的第一个因素是区别的因素，我们可以称它为各种形式的**性质**和**样式**的区别。在这里，我们把某一给定关系的"性质"理解为某种具体的组合形式，通过这种结合它在意识的整体中创造出一个系列，这个系列的分子是依据一个特定的规则而排列的。譬如，与相继性对立的共时性关系就构成这样一种独立的性质。另一方面，如果出现在不同**形式的上下关系**中，同是这个关系形式就可能发生内部转换。不管它的特殊性怎么样，每一具体关系都属于各种意义的一个**总体**，这个总体自身拥有自己的"本质"，自己的自成一体的形式规则。譬如，我们称为"时间"的一般关系既是审美意识的一定结构中的根本因素，同时也是理论科学**认知**的一个要素。牛顿**力学**一开始把时间解释为一切运动的稳定基础和一切变化的统一尺度。初看起来，牛顿所说的时间似乎只不过是与控制一曲音乐的节奏和它的旋律尺度一样的一个名称而已——两者都假定了我们称为

"相继"的一般和抽象性质。至少在这个意义上用词的统一包含了意义的统一。可是，关于自然规律，即作为运动的时间形式的规律的意识，和关于音乐尺度的意识，具有各自特殊的相继方式。同样地，某些空间形式，某些线条和图形的复合体，在一种情况下我们可以解释为艺术装饰图案，在另一种情况下可以解释为几何图型，从而赋予同一材料完全不同的意义。我们在审美想象和创作中，在绘画、雕塑和建筑中所建立的空间统一性，与几何定理和公理中表现出来的空间统一性，属于完全不同的领域。在一种情况下，我们具有逻辑——几何概念的形式，在另一种情况下则具有艺术想象的形式。在一种情况下，空间被设想为各种互相独立的关系的总合，被设想为各种"原因"和"结果"的一个体系；在另一种情况下，则把它设想为其具体因子被动态地联锁起来的一个整体，设想为情感的感性统一体。空间的意识还能采取其它形式。例如在**神话思维**中，我们又可以找到到达空间的非常特殊的途径，一种连接和"确定"空间世界的方法。它与经验思维中对宇宙的空间连接方式有根本不同的特点。[7] 同样地，我们从科学思维的角度和神话思维的完全不同的角度看问题时，**因果关系**的一般形式就显现出完全不同的情况。在神话中也讲因果概念，用因果概念解释神的谱系，解释宇宙起源发展史，解释它神话式地"说明"的一切具体现象。可是这些"解释"的根本宗旨与通过理论的科学概念支配因果关系研究的宗旨完全不同。起因**问题**既存在于科学中也存在于神话中，可是这个起因的形式和特点，它的方式，则随着我们从一个领域进到另一个领域而改变，随着我们学会按科学**原则**而不是神话的魔力来运用和理解它而改变。

我们知道，为了在具体意义和具体运用中描述某一既定关

系形式的特性，我们不仅必须说明它的性质，而且要确定它所处的体系。如果我们把各种不同的关系，譬如空间关系，时间关系，因果关系，等等，规定为 R_1，R_2，R_3，我们就得分别给它们一个特殊的"程式指数" u_1，u_2，u_3，标明它的意义和功能的上下关系。任何一种上下关系，认知的和语言的，神话的和艺术的，都有自己的构成原理，这个原理给这一关系内的所有具体形式都打上它的印记。其结果显示了大量各种各样的关系形式。只有通过对各个基本形式进行严格的分析，才能理解它们的内涵和丰富性。可是即使不进行这样的分析，把意识当作一个整体而进行的最广泛的研究也揭示了统一性的某些基本条件，揭示了进行综合、结合和陈述的前提条件。意识的本质决定了它不能通过简单的活动断定任何内容而不断定其它内容的复合体。在关于否定的量的文章中，康德曾经把因果关系问题阐述为一种企图——即企图理解为什么因为**某物存在**，具有完全不同性质的**另一物**就应该存在并且实际地存在着。假如按照独断形而上学，我们把绝对**存在**的概念当作出发点，这个问题似乎是根本不可解决的。因为绝对存在包含着绝对的终极要素，每一个要素都自在地是一个静态的实体，而且必须被看作是自为的。可是这个实体概念并没有揭示出向世界的杂多性，向它的具体现象的多样性的合情合理的必然转变。即使在斯宾诺莎那里，从"在自身内并通过自身而被认识的"(in se est et per se concipitur)实体向独立的可变的具体样式 modi 的杂多性的转变也不是推导出来的，而是偷偷地达到的。历史表明，形而上学越来越面临着一个逻辑的二难推理。它或者严肃地采用存在这个基本概念，在这种情况下，所有的关系都将消失，一切空间、时间和因果关系的杂多都将消化为纯粹幻像；或者在

承认这些关系的同时把它们转化为存在的纯"偶性"。可是形而上学在这里遇到一个特殊的困难。因为越来越明显，只是可以认识的"偶性"才能以它的各种形式被理解，而被设定为具体性质和关系的赤裸裸的基础"本质"却消失在纯粹抽象的空虚之中，表面上是"实在的整体"的东西所包含的只是它的定义，最终表明丧失了一切独立的肯定的具体性。

只有从一开始，就不把"内容"和"形式"，"要素"和"关系"看作互相独立的东西，而看作互相决定的同时并存的东西，才能避免形而上学本体论的辩证法。思辨中的现代"主体性"倾向在一般方法论上已经表现得越来越突出。一旦这个问题从绝对存在的领域转移到意识领域，它就以一种新形式出现。意识的任何"简单"性质，只有把它与一定性质完全结合在一起，又和其它性质分离开来理解，它才具有确定的内容。这种结合和分离的作用不能脱离意识的内容，反而是它的根本条件之一。因而意识中没有一种"某物"，它不是由意识自身产生，而不经进一步的中介就产生"他物"和他物系列。在意识的每一具体内容中，都以某种形式设定、表现着意识的整体。这规定着意识的每一具体内容。只有在这个**再现**中并通过这个**再现**，才可能有我们所说的内容之"呈现"。只要我们考虑到这种呈现的一个最简单例子，时间关系和时间上的"此时"，上面所说的就不言自明了。意识的任何真正直接的内容都与它所包含于其中的一定的"此时"有关。这是确实无疑的。过去"不再"在意识之中，未来"尚未"在意识之中。两者似乎都不属于意识的具体实在，不属于意识的真正实在，而是消失于纯粹的逻辑抽象之中。我们规定为"此时"的内容只不过是区分过去和未来的一个永远变动不息的界线而已。不能脱离它所划界的东西来设定这个界线：它只存在

于这个划界活动之中，它不是能在划界之前并脱离划界而被思考的东西。时间的瞬间，就我们有意把它确定为时间的瞬间而言，只能被理解为从过去到未来，从"不再"到"尚未"的流动不居的过渡，而不能被理解为静态的实体性的存在。假如对此时做不同的解释，即做绝对的解释，它就不再代表时间的要素，而代表时间的否定，因为这似乎是阻止从而否定了时间的运动。爱利亚学派的哲学家追求一种绝对的存在，他们坚持认为，飞矢"不动"，因为在每一个不可再分的"此时"它都只占有明确规定了的单一的无形"位置"。可是如果把时间的瞬间设想为"从属"于时间的运动，它就不能从这个运动中脱离出来，不能与这个运动相对立，而只能真正地置身其中。只有当我们把瞬间想象为个别，同时把过程想象为全体的时候，只有瞬间与过程二者都为意识而融合为一个完全的统一体的时候，上面所说的才是可能的。只有当时间的序列被表象为向前和向后延伸时，对我们来说，时间形式本身才是"给定的"。我们思考意识的一个具体片段，不是绝对地置于这个片段之中，而是利用确定的空间时间和性质的整理功能，通过超越这个片段而进入各种互相关联的维度，才能理解这个片段。只是因为用这种方法我们才能在意识的实际内容中确认没有什么东西，在给定的东西中确认没有给予什么东西，对我们来说才存在这样一种统一性，我们一方面把它规定为意识的主观统一性，在另一方面把它规定为对象的客观统一性。

空间意识的心理学和认识论分析，把我们引回到同样的原始表象作用。只有先假设各种时间序列的构成，我们才能理解"整个"空间。即使意识的同时性综合构成一般意识的一个特殊的原始部分，也只有在相继性综合的基础上才能把它完成并表

象出来。假如要把特殊的要素结合进一个空间整体，这些要素就必须经历意识的相继序列，并按照确定的规则彼此联结起来。无论是英国的感觉主义心理学还是赫尔巴特(Herbart)的形而上学心理学，都没有合情合理地解释空间综合意识是如何根源于时间综合意识，“集合”的意识如何产生自视觉、触觉和运动感觉的纯粹序列，如何产生自知觉的单纯序列的集合。除了它们的各种完全不一致的分歧点之外，这些理论有一点是共同的：它们都承认，在其具体接合和结构中，空间不是作为精神的既成的拥有物而“给定”的，而是在意识的过程中，也可以说，在意识的一般运动中产生的。然而，假如没有在部分中理解整体并在整体中理解部分的一般可能性的话，这个过程本身就将分解为彼此独立无关的个别，不容许有产生“一个”结果的综合。莱布尼茨把意识定义为“在一中表现多”。在这里，这个“在一中表现多”(multorum in uno expressio)仍然是决定的因素，只有通过把在直接感觉经验中互相代替的各组完整的感性知觉结合为“一个”观念，另一方面又把这种统一性贯穿于它的具体成分的多样性之中，我们才直观到空间的“结构”。只有通过集中和分析的互相作用，才建立起空间意识。这个时候，形式表现为潜在的运动，运动表现为潜在的形式。

巴克莱对视觉理论的研究是现代生理光学的起点。在研究中，巴克莱把空间知觉的发展与语言的发展进行类比。他相信，有一种自然语言，即在记号与意义之间有一种固定的关系，只是因为有这种语言才可能有空间知觉。我们不是通过在头脑中摹写“绝对空间”的现成的原料模型，而是通过学会运用各种感觉领域，特别是视觉和触觉领域根本不同的印象，把它们当作彼此的代表和符号，我们才创造出作为系统地联系在一起的各

种知觉的世界的空间世界。巴克莱沿着其感觉论角度的路线，证明心灵的语言是空间知觉的条件，并把它解释为纯粹的感官的语言。可是进一步研究就会发现，这种解释否定了它自身。语言这个概念本身就说明它决不可能是纯感觉的，它只是表现着各种感觉和知觉因素的特殊解释和互相作用。在语言中总是要预先假设，个别的感性记号中充满着一般的具有理智意义的内容。这对于任何其它"表象"，对于意识的一个要素在另一个并通过另一个而被表象的任何例子中，都是如此。我们可以假设，空间观念的感觉基础就在于一定的视觉、触觉和运动的感觉，可是这些感觉的总和并不包含我们称为"空间"的那种特殊的统一形式。毋宁说空间观念在某种同格中显现出来。这种同格使我们可以从诸多性质中的任何一种到达它们的整体。在任何一个设定为空间的要素里，我们的意识都设定了无数的潜在方向，这些方向的总和构成我们空间直观的整体。只有当在某一方面扩充相对说来受限制的特殊观察力，才能形成我们对某一具体经验对象的空间"图像"，比如房子的图像。把非全面的认识能力只是当作起点和刺激因素，我们才能通过它建造出各种空间关系的高度复杂的总体。从这个意义看，空间决不是静止不动的容器，不是用来注入现成"事物"的箱子。毋宁说它是各种观念作用的总和，这些观念作用互相决定互相补充而产生出一个统一的结果。从简单的时间上的"此时"出发，"之前"和"之后"表示时间的基本方向，同样，在任何一个"这里"我们都设定了一个"那里"。具体地点并不先于空间的系统，它只有参照这个系统并与它相联系才存在。

比空间和时间统一性更高的另三个统一性形式是客观化的综合形式。当我们把各种确定属性的总和与一个具有各种变化

的特性的恒常事物的整体结合起来时，这个结合以同时性综合和相继性综合为前提。可是这并不完全。相对恒常的东西必须与变化的东西区分开来。在产生作为可变属性的恒常"载体"的事物概念以前，必须先理解一定的空间结构。另一方面，这个"载体"观念为空间同时性和时间相继性的直观增添了特殊的独立的重要新因素。经验主义的分析一次又一次地试图否认这种独立性。它在事物的观念中只看到结合的纯粹外在形式，试图证明"对象"的内容和形式只不过是它的各种属性的总和。在这里，我们又看到了经验主义者在分解"自我"概念和意识时所犯的同样的根本错误。休谟把自我解释为"一束知觉"。他只说到这个结合本身，而根本没有说到构成自我的综合的具体形式和方法。撇开这个事实不说，休谟的解释也否定它自己，因为它假设已经被分析和分解掉的自我概念，仍然以它的未分解的整体形式被包含在知觉概念之中。之所以可能使具体知觉成为一个知觉，把它作为"知觉"的性质从其它实体性质区分开来，正是因为它"附属于自我"。它与自我的这种关系并不是通过综合若干知觉而产生的，而是每一种知觉都有的根本特性。在把各种各样的"属性"综合为一个统一的"事物"时，有一种很类似的关系。我们把广延性、甜性、粗糙性、白性等感觉结合成统一整体，成为"糖"的观念，这之所以可能，只是因为我们在一开始就是联系这一整体来思想每一种性质的。白和甜，等等，并不是只被理解为在我之内的状态，而是被理解为一种"属性"，一种客观的性质，因为在这之前我已经实现了原来所期望的这个"事物"的前景和它的作用。这样看来，个别只有在一般图式的基础上才能设立起来。在我们关于"事物"和它的"属性"的经验的发展过程中，我们只是不断地向这个图式里充实新的具体内容。作

为简单的具体位置的点只是"在"空间中才是可能的，从逻辑角度讲，只是在假设了一个包含一切位置规定的"体系"的前提下才是可能的。时间上的"此时"观念只是联系许多瞬间的"序列"，联系我们称为"时间"的那种相继的顺序，才能确定。事物和它的各种属性的关系也是如此。所有这些关系(对它们详细规定和分析是更专门的认识论的事情)都揭示了意识的同一基本特征，即整体不是得自各个部分。不就内容而就一般结构和形式来说，每一个部分的观念已经包含着整体的观念。每一个别从一开始就属于一定的"复合体"，它本身就表达这个复合体的规则。正是这些规则的总和构成了意识的真正统一性，比如时间统一性，空间统一性，客观综合统一性等等。

心理学的传统语言没有提供说明这些事情的适当术语。因为只是在近期，在现代"格式塔心理学"的发展过程中，这项研究才从基本的感觉论分离出来。感觉论认为，一切客观性都包含在"简单"印象之中。对他们来说，综合只不过是各种印象的"联结"(association)。这个词的意义很宽泛，包括了可能存在于意识之中的所有关系，可是也正因为它太宽泛，它又模糊了这些关系的特殊性质。它不能区分绝大多数不同性质和样态的关系。"联结"的意思是说各种要素融合到时间或空间的统一性之中，融合到自我和对象的统一性之中，融合到一个事物的整体或若干事件的序列之中——即其分子按照因果关系准则联结起来的系列，和其分子按照"手段"和"目的"的准则联结起来的系列之中。"联结"也被当作一个适当的词用来代表把个体综合到认知的概念统一性之中的逻辑规则，或者代表在审美意识的发展过程中发挥作用的结构形式。然而很明显，这个词只不过指示出这种结合的事实本身，并没有对它的具体特点和规则作任

何说明。意识进行综合的各种各样的方法仍然完全没有说清楚。譬如，有"要素"a，b，c，d，等等，它们的各种结合构成各种函项的具有内在差别而严格有序的一个系统：F(a，b)，(c，d)，等等。在所谓的"联结"这个一般术语中并没有说明这个系统，恰恰相反，这种"联结"把这个系统拉平从而否定了这个系统。而且这个术语还有另一个根本缺陷。无论把各种内容结合和融合地多么紧，不管从意义上还是从来源上看，被联结的内容仍然是**分离的**。在经验过程中，它们被接合为日益稳定的结构和联合，然而它们本身的存在并不是这个联合赋予的，而是先于这个联合。可是在意识的真正综合中，正是这种"部分"与"整体"的关系被从根本上超越了。在这里，整体并非**产生于**它的各部分，而是整体制定部分并赋予它们根本的意义。当思想空间的任何有限部分时，我们也想到它在整个空间中的方位；在任何具体瞬间我们都包括了相继性的一般形式；在设定任何具体属性时我们都设定了"实体"和"偶性"的一般关系，从而设定了对象的特殊形式。"联结"只说明了各种观念之间的衔接，而恰恰没有解释这种相互渗透和相互决定作用。它为纯粹的观念之流建立的各种经验规则，不能合理地说明那些把观念结合起来的具体基本形式，以及从中产生的"意义"的统一性。

理性主义认识论企图证明和保全这种"意义"的独立性。它的基本历史功绩之一，是通过同一的理智活动建立起对意识本身的更深刻的新看法和知识"对象"的新概念。这进一步证实了笛卡儿的论断，对象世界的统一性，实体的统一性，不能通过知觉来把握，而只有通过反省心灵本身，通过 inspectio mentis 来把握。理性主义的基本理论与经验主义的"联结"理论刚好相反，可是它同样不能克服意识的两种基本要素之间纯"质料"

和纯"形式"之间的内在张力(inner tension)。因为综合意识的内容同样依赖于以某种方式从外边处理具体内容的活动。按照笛卡儿的看法，外界知觉的"观念"，光明和黑暗的观念，粗糙与平滑的观念，颜色和声音的观念，根本说来是作为图像(velut picturae)被给予的，在这个意义上，它们是纯粹主观的事件。引导我们超出这个阶段的，使我们能够从各种印象的多样性和可变化前进到对象的统一性和恒常性的，是判断和"无意识推演"功能。这种功能完全独立于印象。客观统一性是一种纯形式的统一性，它本身既听不到也看不到，而只能在纯思想的逻辑过程中被我们理解。笛卡儿的形而上学二元论最终根源于他的方法论上的二元论。他绝对划分广延实体和思维实体的理论，只不过是他说明意识的纯粹功能时表现出来的对立面的形而上学表达而已。

即使在康德那里。在《纯粹理性批判》一开头，感性与思想，意识的"质料"和"形式"的决定因素之间的对立丝毫没有减弱——尽管康德接下去说，也许有一个我们不知道的共同根基把它们联结在一起。对上述说法的一个主要反对意见是，它所表达的对立是抽象的产物。在这里知识的各种具体因素是从逻辑角度评定的，因此，意识的质料和形式的统一，"具体"和"一般"的统一，感觉"材料"和"排列原则"的统一，就构成了那个从一开始就已经认识到了的确定的现象，这个现象是对意识作任何分析的出发点。假如我们想用数学的符号或比喻来标示这个过程，(尽管事实上它超出了数学的范围，)我们可以选用"求积"(integrate)这个词，与"联结"区别开来。意识的要素与整个意识的关系不象一个外延的部分与各部分的总和的关系，而象微分与积分的关系。就象一个运动的物体的微分方程表示这个运

动的一般规律和轨线一样，我们必须把意识的一般构造规律看作在它的任何一个要素中给定的东西，看作在它的任何一个片段中都给定的东西——然而不是在独立不依的内容的意义上，而是在已经体现在具体感觉中的倾向和方式的意义上。准确地讲，这才是意识内容的本质。只是当它在各种不同方法的综合中直接超出自身时它才存在。对瞬间的意识包含着与时间相继性的关系；对空间中单独一点的意识包含着与作为一切可能的位置的总和和整体的空间的关系。还有无数类似的关系，通过它们在对个别的意识中表现了整体的形式。意识的"积分"不是从它的各种感觉要素(a，b，c，d，……)的总和，而是从它的关系和形式(dr_1，dr_2,dr_3……)的微分的总体中构造出来的。意识的完全现实性只是在它的每一分开的因素中表现为"潜能"和一般可能性的东西的展开而已。康德曾提出这样一个问题：如何想象因为"某物"存在，与它完全不同的"另一物"也必须存在。上面那种最一般的方法就是对这个问题的根本解决。从绝对存在的角度越是严格地分析和检验这种关系，它就不可避免地越显得不可思议；可是如果从意识的角度来思考问题，它变成很容易理解的必然的东西了。因为在这里，并不是从一开始就有一个与抽象的分离开的"他物"对立的同样抽象的"此物"；在这里，作为"一"的某物就"在"多之中，多就"在"一之中，在这个意义上它们中的每一个都决定和表现着另一个。

4. 记号的观念化内容·超越认识的摹写论

到目前为止，我们一直致力于一种批判的"演绎"，一种对表象概念的解释和论证，相信在另一个内容中并通过它表象某一内容是意识的结构和形式的统一性的根本前提。下边的研究不再讨论表象功能的一般逻辑意义。我们将探讨记号问题。这一探讨不是退回到它的最终"基础"问题，而是向前进到它在各个文化领域中的具体展开和构型问题。

我们已经获得了这一研究的新根据。如果我们要理解意识在语言、艺术和神话中创造的人工符号和"任意"记号，我们就必须回溯到"自然的"符号系统，回溯到作为意识整体的表象；意识的每一瞬间和片段都必然包含或至少表现出这种表象。假如这些中介记号不是最终根源于属于意识本质的原始精神过程，它们的效力和作用就将是一个不解之谜。我们必须假定，在个别记号产生出来之前，意义的基本功能就存在并在起作用，因而产生记号并不是创造意义，而只是把意义固定下来，把它运用到具体情况之中。只有这样假定，我们才可能理解，一个可感觉的个体，比如说话的声音，怎么能变成纯精神意义的工具。意识的任何具体内容都处在各种关系的网中，通过这个网它的存在本身和自我表象都涉及到其它的以及更间接的内容，因此，就可能并且必须有某些意识构成物的可感的形式在其中体现纯

粹关联形式。由此引出这些构成物特有的双重本性：它们与感性结合，同时在其中又包含着脱离感性的倾向。在任何语言"记号"中，在任何神话和艺术的"形象"中，本质上超出全部感觉领域的精神内容被翻译成为可感觉的形式，成为看得见、听得见、摸得着的东西。构型的独立样式是意识的一种特殊活动，它不同于任何直接感觉和知觉的材料，它只是作为工具，作为表达方法而使用这些材料。"自然的"符号系统是意识的一个基本特征。它一方面受到保留和利用，另一方面又得到精炼和超越。因为在这个"自然"符号系统中，意识的某些方面的内容，虽然不同于整体，却保留了表象这个整体的能力，以及在某种意义上在表象中重建整体的能力。一个存在着的思想内容具有唤起另一内容的能力。后一内容不是直接给予的，而是通过前一内容传达的。实际上，我们在语言、神话和艺术中遇到的各种表象符号不是先"存在"而后进一步超出这个"存在"获得一定的意义，而是它们的意义引出它们的存在。它们的内容完全依赖于意义的功能。在这里，为了在个别中把握整体，意识不再需要给定的个别本身的刺激，它创造出一定的具体内容，作为对一定的意义的复合体的表达。因为意识创造的这些内容完全在它自己的掌握之中，通过这些内容，意识可以随时自由地"唤起"所有的那些意义。譬如，当我们把一个给定的直观或观念与任意的语言声音联系起来时，初看起来似乎并没有给它的内容增添什么东西。然而进一步研究就会发现，通过创造语言符号，内容本身对意识具有了不同的"特点"：它变得更加确定了。这表明，内容的严格明确的理智上的"再现"与语言的"创造"不可分离。语言的功能并不是简单地重复已经呈现在心灵中的各种定义和区别，而是系统地阐述它们，使它们能够按照本身的样子

被理解。在每一个领域，正是通过精神的自由活动才使感觉印象的浑沌状态变得清楚起来，从而对我们呈现出固定的形式。只有当我们按这种或那种方法用建立符号的活动进行塑造时，变动不居的印象才向我们呈现出形式和恒常性。在科学和语言中，在艺术和神话中，这一成形过程是依照不同原则按照不同方法进行的，然而它们有一点是共同的：它们活动的产物与一开始时的纯粹“材料”根本不同。精神意识和感性意识正是在这种基本的符号功能及其种种不同的方向中才第一次真正地区分开来。正是在这里我们超越了接受无定形的外界材料的被动性，开始给这些材料打上我们自主的印记。这个印记为我们把材料组合成实在的各种形式和领域。在这个意义上，神话和艺术，语言和科学，都是通向存在的构造物：它们不是现存实在的简单摹本；它们表现着精神运动和思想过程的主要方向。这个精神的运动过程为我们构成实在，这个实在既是一又是多——意义的统一性最终把形式的多样性拢合起来。

只有当我们向这个目标努力时，对各种各样的符号体系的具体阐述，以及理智对它们的使用，才是可理解的。假如记号只是对一个完成了的确定内容和观念化的具体直观内容的重复，我们就会遇到两个问题：一个已经存在的东西的简单摹本能够达到什么目的？怎么能够实现这样一个精确的摹本？因为非常明显，在精神的眼中摹本永远也不可能达到原本，永远不可能代替原本。假如把精确的再现当作标准，我们就将被迫对记号本身的价值持怀疑论的基本态度。譬如，如果把再现当作语言的真正的基本功能，认为它只是通过不同的媒介物再一次表达在具体感觉和直观中已经展现在我们面前的这同一个实在，我们就将对全部语言的巨大欠缺感到震惊。用直观实在的无

限丰富性和多样性来衡量，一切语言符号都不可避免地显得空洞；用其个别的具体性来衡量，它们又不可避免地显得抽象和模糊。语言要是在**这个**方面和感觉、直观较量，它根本不是对手。怀疑主义语言批判的 πρῶτον ψενδὸs（第一次结巴）也正是在于它把这个标准当作唯一可能的和唯一有效的标准。实际上，语言的分析——尤其是当语言分析不是从单纯具体的语词，而是从**语句**的统一体出发时——表明，所有的语言表达形式都不是给定的感觉和直观世界的单纯摹本，它们具有确定的"指义化(signipication)"的独立性质。

具有各种各样的形式和来源的绝大多数记号都有同样的性质。在某种意义上可以说，它们的价值更在于被它们隐藏和忽视了的那部分直接现实，而不是它们从具体感觉内容及其直接现实性中固定下来的东西。同样地，只是由于从"给予的"印象中略掉的东西，艺术图画才成为艺术图画，而与单纯的机械的再现区别开来。艺术图画并不反映感觉总体中的印象，而是选出某些"富有创造力"的因素；通过这些因素，把给予的印象扩大化，并按照一定的方向引导艺术创造想象力和空间的综合想象力。如同在其它各个领域里一样，在这个领域里构成记号的真正力量的恰恰在于：随着确定的直接内容一步步消退，形式和关系的一般因素则愈加尖锐，愈加清楚了。具体的东西本身似乎是受限制的。然而正是通过具体的东西，才能更顺当更有效地实现我们称为"积分"的那种活动。我们看到，意识的具体存在只是在它潜在地包含着整体并且不断向整体过渡的情况下，才"存在"。可是运用记号把这种潜在性释放出来，并使它成为真正的现实。这样一来，**一下子**拨动了千万根联在一起的弦，这些弦在这个记号中都以不同的强度和清晰度振响。在设定记号

的时候，意识使自己远远离开感觉和感性直观的直接基础（substratum），然而也正是在这里它表现出自己固有的综合和统一的创造力量。

这种倾向也许在科学记号系统的作用中表现得最明显。譬如，抽象的化学"分子式"被用来标示某种物质，它本身并不包含任何告诉我们这种物质是什么的直接观察和感性知觉；相反，它把一个特殊的东西放到一个非常丰富的精密连结起来的各种关系的复合体之中，对于这个复合体知觉一无所知。它不再按照感觉内容和直接感觉材料标示一个物体，而是把它表现为各种潜在的"反应"的总和，表现为由普遍规则规定的各种可能的因果关系链的总和，在化学分子式中，这些必然的关系总体与具体事物的表现融合在一起，从而给予具体事物的表现一个全新的独特印记。这里和别的地方一样，记号是纯粹的意识"实体"和它的精神"形式"的媒介物。正是因为记号没有任何它自身的感觉物质，或者说正是因为它翱翔在纯粹意义的太空中，它才有能力代表意识的复杂的一般运动，而不是单纯的具体意识。记号并不反映意识的某一固定内容，而是确定这种一般运动的方向。同样地，从物理实体的角度来看，口说语词只不过是一丝风，可是在这丝风里却有观念和思想的运动的特殊意义。这种运动是由记号来强化和调节的。正如莱布尼茨在他的"普遍语言符号"中指出的那样，记号的根本优越性之一，是它不仅代表而且最重要的是发现某些逻辑关系，它不仅提供了已知事物的一个符号缩写，而且为走向未知事物开辟了新路。在这里我们确确实实从新的角度看到了意识本身的综合力量，靠这个力量，各种意识内容的每一集中点都促使意识扩展它的领域。记号所提供的集中点不仅使我们可以向后看，而且同时又开辟了新的前

景。它建立了一个相对的界限，可是这个界限本身体现了继续前进的要求，并通过揭示意识的一般规则而开辟了前进的道路。科学史突出地证明了这一点。科学史表明，一旦我们发现了代表某一问题的清晰的确定"公式"，我们就已经在解决所遇到的一个问题或复杂问题的道路上取得了极大的进步。譬如，牛顿的流数概念和莱布尼茨的微分演算法所解决的绝大多数问题，在他们之前就已经知道了，而且已经从各种不同的角度，从代数分析、几何学和力学等角度进行过研究。可是只有当为它们找到了一个全面的统一符号表达式的时候，这些问题才真正被解决了。因为这个时候，它们不再构成各种分散的问题的一个松散的偶然序列，它们的共同的根本原理已经被标示在一个普遍适用的确定方法之中，一个建立了各种规则的基本演算活动中了。

在意识的符号功能中，促成并表现了建立并给定于意识这一简单概念中的一个反题。全部意识都以时间过程的形式显现给我们，可是在这个过程中一定样态的"形式"却趋于自身分离。不断变化的因素和持存的因素趋于结合。在语言、神话和艺术的不同产物中，在科学的各种理智符号中，这种普遍趋势是以不同的方式实现的。所有这些形式似乎都是不断更新的活生生的意识过程的一个直接的部分；同时它们又揭示了精神在这个过程中努力寻求固定不变的点。在这些形式中意识保持着不断流动的性质。意识之流并不是毫无规定性的，它按照形式和意识的固定的中心安排自身。就其纯粹特征而言，每个形式都是柏拉图意义上的 αὐτὸ καθ᾽ αὐτὸ，它与纯粹的观念之流相分离，同时，为了被表现出来，为了"对我们"存在，它又以某种方式被表现在这个流之中。因为一个具体的感性内容能在保持其自身形式的条件下获得向意识表现共相的能力，在创造和运用各种

符号系统和集合的过程中，上述两个条件都得以满足。感觉论的公式是“没有在思想中的东西，不是曾经在感官中的”(Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu)，理性主义则相反，可是在这里二者都不适用。我们不再追问“感觉”和“精神”何者在先何者在后，因为我们讨论的是基本精神功能在感觉材料本身的显现。

造成“经验主义”和抽象“唯心主义”的偏见的原因，正是由于它们都没有完全而清楚地发挥这种基本关系。经验主义设定了具体给予物的概念，却没有认识到任何这样的概念都或明或暗地包含着某种共相的确定属性；唯心主义肯定了这些属性的必然性和有效性，却没有指出它们得以在意识的特定心理世界表现出来的媒介物。然而，如果我们不是从抽象的假定出发，而是从精神生活的基本的具体形式出发，这个二元的对立体就解决了。在理智与感觉，“观念”与“现象”之间作根本区分的幻相消失了。确实，我们仍然处在“影像”的世界中，可是它们不是产生“事物”的自立世界的那种影像，而是这样一种影像世界，它们的原则和本源都植根在精神的自主创造活动之中。只有通过这些影像，我们才能看到“实在”，只有在它们之中我们才能拥有实在。这是因为精神可以达到的最高客观真理归根到底就是它自己活动的形式。在精神自身的一切成就中，在对于决定这些成就的特殊规则的认识中，在把这些规则都重聚为**一个**问题和一个解答的前后联系的意识中，在所有这一切中，人类精神才认识到现实界和它自身。的确，关于除了这些精神作用之外还有什么构成绝对实在的问题，关于在**这个**意义上“物自体”是什么的问题，仍然没有得到解答，只是我们越来越学会把它看作一个表述的谬误，看作理智的幻相。真正的实在概念不能被硬

塞到纯粹抽象存在的形式之中，它与精神**生活**的各种形式的多样性和丰富性相通，不过只限于打上内在必然性和客观性印记的精神生活。在这个意义上，任何新的"符号形式"，不仅科学知识的概念世界，而且还有艺术、神话和语言的直观世界，都象歌德所说的，构成从内向外的显示，构成"世界和精神的综合"，这个综合真实地向我们保证它们二者本来就是一个东西。

现在有了解决这个最后的基本对立的希望。现代哲学从一开始就与这个对立奋斗并作了越来越严格的系统阐述。这个对立的"主观"倾向已经使哲学越来越把它的全部问题集中到**生活**的概念而不是存在的概念上。虽然这似乎是要在独断的本体论所表明的形式中缓和主观与客观的对立，从而为最终和解开辟道路，然而在生活本身范围内，却产生了更尖锐的对立。生活的真实似乎在于它只存在于纯粹**直接性**中，它被局限于其中。可是看起来理解和领会生活的任何企图如果不是否定也是危害了这个纯粹直接性。的确，假如我们从独断的存在概念出发，在我们不断研究的过程中，存在与思维的二元论就变得越来越明显。当然这里仍然存在着这样一丝希望：认识所发展出来的存在的图像至少还会保留存在的真实的一点痕迹。可以相信，不是全部存在，然而至少它的**一部分**似乎进入了这个图像，存在的实体看起来贯穿着认识的实体并在其中或多或少地忠实反映了自身。但是生活的纯粹直接性不允许做这样的分割。很明显，它或者全部被看到，或者全部看不到；它并不进入我们对它的间接表象之中，而是置身于这些表象之外，与它们根本不同甚至相反。生活的原来的内容不能在任何**表象**形式中，而只能在纯**直观**中领会。因而，看起来对精神生活的任何理解都必须在两个极端中选择其一。这就要求我们作出决定，是否在一切间接

构造之前的纯粹本原中追求人类精神实体，或者说是否使自己陷身于这些间接形式的丰富性和多样性之中。看起来，只有在前一种努力中我们才能达到生活的真正中心，这个中心表现为单纯的自我封闭体。在后一种情况下，我们探讨精神发展的整个事件系列。可是当我们沉浸在后一种探讨中，它就越来越明显地消解为纯粹的事件系列，消解为反射的影像，没有独立的真实和本质。看起来，不可能用完全属于对立的两方面之一的任何过渡思想把分离的两个方面联结起来。我们沿着符号的方向，纯粹象征性的方向，前进得越远，也就离纯直观的最初源泉越远。

一直面临这个问题和这个二难推理的不仅仅是哲学上的神秘主义。唯心主义的纯粹逻辑一直不停地盯着这个问题并作了系统的阐述。柏拉图在他的第七封书信中，关于"观念"与"记号"的关系以及这个关系必然不充分的论述，规定了一个基本格调，它一直以各种各样的方式表现出来。在莱布尼茨的认识方法论中，"直观知识"与纯粹"符号"知识是截然分开的。对于这个普遍语言符号的作者来说，用直观来衡量，比如用观念的纯粹观察力，观念的真正"眼光"来衡量，通过纯粹符号一切知识都变成了"盲知识"(cogitato caeca)。[8] 的确，人类的知识不可能离开符号和记号，也正是这一点使它具有人类知识的性质，即与完善的神圣的理智原型相反，它是有限的。康德把它的确切逻辑位置规定为认识的纯粹界限概念。他相信，这样一来就批判地掌握了它。然而甚至康德在《判断力批判》中最能表现他的纯粹方法的那一段中，也又一次明确地发挥了理智原型与理智摹本之间、本原的直观理智与"依赖于图像"的推理的理智之间的对立。从这个对立的角度看，似乎是认识或任何其它文化形式的符号内容越丰富，它的本原内容就越少　所有的图像不是标明

而是掩盖了那个非图像的东西。这些图像徒劳地拼命追求它，而它却置身于其后。只有否定一切有限的图像，返回到神秘主义者的"纯无"，我们才能回复到存在的真正的最初源泉。从另一个角度看，这个对立采取了在"文化"与"生命"之间持续紧张关系的形式。因为文化的必然命运就是它在不断构成和培育*的过程中所创造的任何东西都使我们越来越远离原来的生活。人类的精神越有力越丰富地从事它的创造活动，这个活动本身似乎就使它离开它自身存在的本源越远。精神显得越来越被禁锢在它自己的创造物中，禁锢在语言的语词中，神话和艺术的形象中，认识的理智符号中。这些创造物象一层透明、薄弱又不可撕破的面纱蒙在它上边。然而，文化哲学，即语言哲学、认识和神话等哲学的真正最有意义的任务似乎正是在于揭起这层面纱，在于透过纯粹意义和特性的中介领域进到直观认识的本原领域。可是另一方面，哲学的独特工具——它没有别的工具可用——却与这一任务背道而驰。哲学只有弄清概念澄清"冗杂的"思想才能完成自己的任务。对它来说，通向神秘主义的乐园之路，通向纯粹直接性的乐园之路已经堵死了。因此它不得不掉转研究的方向。不是倒退回去，而是努力向前进。如果全部文化都表现在特殊的图像世界的创造中，表现在特殊的符号形式的创造中，哲学的目的不是走到这些创造物后边去，而是理解和阐释它们的基本构造原理。只有搞清楚这个原理，生活的内容才能获得它的真正形式。这样一来，生活就被从纯粹给定的自然存在领域中移走了；它不再是这个自然存在的一部分，不再是一个纯粹的生物过程，它被改变并实现为"精神"的形式。实

---

* 德文 Bildung 既有构成的意思也有培育的意思。——英译者

际上，否定符号形式无助于我们领会生活的本质，反而破坏了在我们看来与这个本质有密切关系的精神形式。假如沿着相反的方向，我们就不是追求消极地直观精神实在的观念，而是置身于精神实在的活动之中。如果我们不是当作对存在的静态的冥思苦想，而是当作构成图像的功能和能力来研究精神生活，我们就将发现构成图像的某些共同的典型原则——尽管它们也许表现为不同的各种各样的形式。如果文化哲学能成功地领会和阐明这种基本原则，它就将在新的意义上完成证明精神的统一性的任务。这种统一性与精神的各种表现的多样性相反。它的最明显的证明正是在于，人类精神的各种**产物**的多样性并不削弱它的**生产过程**的统一性，而是证明和肯定了它。

注　释

〔1〕　特别参较《诡辩论者》第243节及以下诸节。

〔2〕　这一点在我的《论爱因斯坦的相对论》(柏林，B·卡西尔，一九二一年)一书中作了较详细的讨论；可特参较第一节"质量概念和思想概念"。

〔3〕　亨·赫兹：《力学原理》(莱比锡，F·A·巴尔特，一八九四年)，第1页及以下诸页。

〔4〕　参见W·冯特：《艺术》第三卷，《民族心理学》，第二版，第115页及以下诸页。

〔5〕　更详细的讨论见我的《实体概念和功能概念》，(柏林，B·卡西尔，一九一〇年)，第六章。英文W·M·C和M·C·斯威倬译本《实体和功能》，(芝加哥，一九二三年)。

〔6〕　W·冯·洪堡：《卡威全集》导言。

〔7〕　参见我的《神话思维中的概念形式》(莱比锡，柏林，一九二二年)。

〔8〕　参见莱布尼茨：《关于认识、真理和观念的沉思》、《莱布尼茨哲学文集》(柏林，一八八〇年)第四卷，第422页及以下诸页。